Dr. Offermann,
LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY
MT. AIRY, PHILADELPHIA

Was heisst

und zu welchem Ende studiert man

Dogmengeschichte?

Von

Gustav Krüger,
Professor der Theologie zu Giessen.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1895.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

N 8
K 94

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

Einleitung.

I. Was heisst Dogmengeschichte?

II. Der geschichtliche Standpunkt und seine Rechtfertigung.

III. Leben und Lehre Jesu als Ausgangspunkt der geschichtlichen Betrachtung.

IV. Zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?

5.29.20 g. Dr. Offermann

30032

Ich weiss nicht, ob es meinen Fachgenossen geht wie mir. Nicht nur, wenn ich das Katheder besteige, um meine Vorlesung über Dogmengeschichte zu beginnen, auch sonst, bei vielen Gelegenheiten, quält mich die Frage, ob unsere Studenten diesem schwierigen und wichtigen Gegenstande das nötige Interesse entgegenbringen. Die Klage über das Gegenteil ist alt. Man schob früher wohl einer gar zu mechanischen Behandlungsweise der Disziplin die Hauptschuld zu. Wir glauben uns in diesem Punkte gebessert zu haben, und dennoch ist Frage und Klage geblieben und auch heute noch nicht unberechtigt. Wer Gelegenheit gehabt hat, Versammlungen beizuwohnen, in denen über die „soziale Frage“ verhandelt wurde, wer sich etwa des Vorabends des Evangelisch-sozialen Kongresses in Frankfurt a. M. erinnert und Stöckers wie Naumanns zündender Reden, dem will die Frage nicht aus dem Sinn: sind die Interessen, die Interessen gerade der Theologie Studierenden heutzutage nicht auf ganz andere Dinge gerichtet als darauf, zu erfahren, was Theologen vergangener Jahrhunderte mit vergangenem Weltbild, nicht immer führende, gar oft nur kleine Geister, was sie gedacht, gesprochen und geschrieben haben? Was

ist ihm Hekuba, meint Hamlet vom Schauspieler. Was sind uns die Kirchenväter und ihre theologischen Gedanken? Man darf es Niemandem verübeln, wenn er, noch ohne nähere Kenntnis der Sache, unbefangen und ehrlich antwortet: Nichts. Aber andrerseits wird man es den Professoren nicht zutrauen, dass sie eine oder gar zwei Semester hindurch Woche für Woche in einer Anzahl von Stunden ihre Zuhörer von Dingen unterhielten, an denen sie ein nachhaltiges Interesse nicht zu nehmen brauchen. Bei solcher Sachlage wird man gut thun, sich einander zu nähern. Die Professoren werden sich bemühen müssen, die Fragen so zu stellen, dass ihre Hörer zu der Antwort gezwungen werden: hier liegen Probleme, die anzufassen eine Notwendigkeit ist; die Studierenden müssen von dem Vorurteil lassen als gehörten vergangene Dinge schlechthin der Vergangenheit.

Wir befinden uns ja nicht nur „sozialen“ Fragen gegenüber, um das Schlagwort zu brauchen, in dem sich alles zu konzentrieren scheint, was das moderne Interesse in Anspruch nimmt, sondern auch „theologischen“ Fragen. Der „Fall Harnack“ — ich meine den von 1892 — hat kein blos akademisches Interesse. Die Frage nach der Geltung des apostolischen Glaubensbekenntnisses ist, wie immer es um ihre kirchliche Seite bestellt sein mag, doch auch im eigentlichen Sinn eine theologische Frage. Wie wäre es, wenn gerade das dogmengeschichtliche Kolleg gewisse Gedankengänge eröffnete, die eine energische Hülfe zur Lösung der Frage bieten könnten: wie stellen wir, wir

künftigen Pfarrer, uns als Theologen sowol in unseren vier Wänden als vor unserer Gemeinde, auf der Kanzel und im persönlichen Verkehr, solch brennenden Problemen gegenüber, wie ich eben eines angedeutet habe? Die Antwort könnte lauten: dafür ist die Dogmatik da. Ja, denn sie hat die Linien zu ziehen, nach denen wir selbst unser Verfahren einzurichten haben; aber ich sprach auch nur von einer Hülfe, und ich wage zu behaupten: Niemand, der sich nicht ein gründliches Verständnis der Dogmengeschichte erworben hat, darf heutzutage mitreden, wenn es sich um Haltung oder Nichthaltung von Dogmen, um die Frage, ob ein neues Dogma an die Stelle des alten treten soll oder nicht, und Aehnliches handelt. Harnack hat den Kernpunkt getroffen, wenn er einmal fordert: „Fleissiges Studium der Dogmengeschichte und Symbolik, damit ein wirkliches Verständnis wie für den ursprünglichen Sinn der Bekenntnisse so für die Geschichte der Wandlung ihres Verständnisses — oft bis zu einem ganz neuen Sinn — erworben wird, und damit man sich auch in scheinbar oder wirklich fremde Anschauungen zu finden lerne und ihnen den Wahrheitsgehalt abzugewinnen versuche“.

Die Verhandlungen, die in den sogenannten Prolegomena unserer Lehrbücher über Sinn und Absicht des dogmengeschichtlichen Studiums geführt zu werden pflegen, lassen, wie mir scheint, Kernfragen unberührt oder beantworten sie unrichtig. Darin dürfte die Berechtigung liegen, den Gegenstand einer selb-

ständigen Betrachtung zu unterziehen [1]. Dass dabei die Fachgenossen allzuviel Neues finden werden, will ich nicht hoffen und bin darum gegen den Vorwurf: das wussten wir schon, gewappnet. Gewisse Dinge können nicht oft genug gesagt werden.

I.

Die erste Bearbeitung der Dogmengeschichte als einer gesonderten Disziplin stammt von Samuel Gottlieb Lange, Professor zu Jena, und erschien 1796, also vor fast hundert Jahren [2]. Leider ist das Werk ein Torso geblieben; es behandelt nur die älteste Zeit bis Irenäus einschliesslich. Der Anlage, selbstverständlich nicht der Ausführung im einzelnen nach, ist diese älteste Dogmengeschichte zugleich die beste, die wir besitzen. Ueber seinen Zweck äussert sich der Verfasser im Vorwort folgendermassen: „Eine ausführliche Dogmengeschichte muss — so wie ich mir wenigstens die Sache denke — wenn sie anders wahren Nutzen haben soll, den ganzen Gang welchen die Entwickelung der kirchlichen Theologie genommen hat, dem Leser so deutlich als möglich vorzeichnen, und das allmählige Entstehen des spätern kirchlichen Lehrbegriffs recht anschaulich machen. So dass er bei Durchlesung derselben nicht blos auf die wahrscheinliche Vermuthung geräth, es möchte in den ersten Zeiten des Christenthums, wohl über manches Dogma der christlichen Kirche ganz anders gedacht und gesprochen worden seyn, als man nachher über dasselbe

die Menschen zu denken und zu sprechen zwang: sondern dass er, so weit dieses nämlich den Nachrichten, welche wir aus jenen Zeiten haben zu Folge, geschehen kann, nun bestimmt weiss, welche Bewandniss es eigentlich mit jeder einzelnen Glaubenslehre der christlichen Kirche hat, ob sie ursprüngliche Lehre Jesu und seiner Apostel, oder späterer Zusatz, den man bald aus dieser bald aus jener, bald lautern, bald unlautern Absicht machte, ist.“ Um seinem Zwecke zu entsprechen, behandelt Lange nach einer Einleitung über die allgemeinen Ursachen der allmählichen Erweiterung der Lehre des Christentums folgende Themata: Christus und seine Apostel, die apostolischen Väter, Justin den Märtyrer, den unbekannten Verfasser des Dialogus cum Tryphone[3], Athenagoras, Tatianus, Theophilus und Irenäus.

Diese einfache Definition und die noch einfachere Disposition hat der wissenschaftlichen Arbeit unseres Jahrhunderts nicht genügt. Schon mit Wilhelm Münschers Handbuch und Lehrbuch[4] begann jene unglückselige Einteilung des Stoffes nach den Loci der Dogmatik, die es wesentlich verschuldet hat, dass unsere Disziplin lange unter dem Fluche litt, entsetzlich langweilig zu sein, die jedenfalls den Einblick in das Werden der Dinge gründlich erschwerte und die Würdigung jeder einzelnen Bildung nach ihrer Eigentümlichkeit und zeitgeschichtlichen Bedingtheit vollends unmöglich machte. Mit solcher Methode ist, nach Ansätzen bei Thomasius[5], doch eigentlich erst durch Harnack[6] gründlich gebrochen worden. Dass

dabei die Einfachheit und Klarheit des alten Lange noch nicht wieder erreicht worden ist, liegt überwiegend an der Komplizierung, die die Arbeit durch die ungeheure Ausdehnung der Einzelforschung und der Quellenkritik erfahren hat. Harnack hat im Vorwort zur zweiten Auflage eine gewisse schwerfällige Gestalt seines Buches selbst anerkannt, aber zur Zeit für notwendig erklärt: es stellen sich darin, so meint er, die Schwierigkeiten dar, von denen die Disziplin noch gedrückt wird. „Wenn sie gehoben sein werden — und sie liegen zum kleinsten Teil in der Sache —, werde ich freudig diese Form zerbrechen und dem Buche eine andere Gestalt zu geben versuchen.“ Von einem Meister, wie er ist, wird man das sicher erwarten dürfen.

Aber es ist nicht nur die Disposition, vielmehr die Definition, auf die es uns hier ankommt. Auch hier hat man über Lange hinausgehen zu sollen gemeint, ist aber in Wirklichkeit zurückgegangen, ohne dass man heute schon zum Richtigen wieder durchgedrungen wäre. Vielmehr ist gerade durch Harnack die an sich höchst einfache und klare Sachlage unnötig verdunkelt worden.

Als Lange die zitierten Worte niederschrieb, hat er natürlich nicht daran gedacht, eine regelrechte Definition geben zu wollen. Er sagte lediglich, was er mit seiner Darstellung beabsichtige. Ueber den Begriff des Dogmas oder der Dogmengeschichte hat er an keiner Stelle seines Buches eine gelehrte Reflexion angestellt, sondern ihn als bekannt voraus-

gesetzt. Diese Unbefangenheit ist ein Vorzug gewesen, wie die gleich nach Lange beginnenden gelehrten Bemühungen um eine genaue Begriffsbestimmung beweisen. Man versuchte festzustellen, was denn Dogma bedeute. Dabei ergab sich zunächst, dass schon Cicero das Wort von gewissen grundlegenden und unverbrüchlichen Bestimmungen theoretischer Natur gebraucht, die die Richtschnur für das was wahr und richtig ist, bilden[7]. Es ergab sich weiter, dass im christlichen Sprachgebrauch anfänglich zwar das Wort für Normen christlichen Lebens im Allgemeinen verwendet wurde[8], dass aber seit dem 4. Jahrhundert der dem philosophischen entsprechende Sprachgebrauch der herrschende geworden ist, demzufolge das Wort die normativen Sätze der christlichen Lehre in ihrem Unterschied von der Anweisung zum christlichen Leben bezeichnet[9]. Daraufhin formuliert Loofs (S. 7)[10]: „Kirchliche ‚Dogmen' sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern, oder wenigstens von ihren Lehrern ausdrücklich fordert", und umständlicher Seeberg[11] (S. 1): „Mit dem theologischen Ausdruck Dogma bezeichnen wir einen kirchlichen Lehrsatz, oder das ganze Gefüge dieser Lehrsätze, d. i. den kirchlichen Lehrbegriff. Indem das Dogma die begriffliche Formulierung des Wahrheitsbesitzes der Kirche oder einer Particularkirche ist, erwartet die Kirche die Anerkennung desselben von ihren Gliedern, und sie fordert als rechtlich organisierte dieselbe von ihren Lehrbeamten. Nicht irgendwelche theologische Sätze oder

Formeln des kirchlichen Gemeinbewustseins nennen wir Dogmen, sondern nur solche theologische Sätze, die zu kirchlichen Sätzen geworden sind, d. h. die von der Kirche oder einer Sonderkirche durch öffentliche Erklärung als Ausdruck der kirchlichen Wahrheit anerkannt sind". Auch wenn man, wie die genannten Autoren, den philosophisch-kirchlichen Sprachgebrauch als massgebend betrachtet, wird man an diesen Definitionen auszusetzen haben, dass sie einem Umstand nicht genügenden Ausdruck geben, den schon der alte Marcell von Ancyra († ca. 373) in seiner Bedeutung zu würdigen wusste, wenn er sagt[11a]: „In dem Begriff ‚Dogma' ist stets ein menschliches Moment mitgesetzt". Zwar hat die katholische Kirche das offiziell verneint, indem sie ihre Dogmen als auf den Konzilien vom heiligen Geist eingegeben bezeichnet und folgerechter Weise ihre Anerkennung unbedingt von ihren Angehörigen und auch von denen fordern möchte, die nicht Glieder ihrer Gemeinschaft sind. Wer aber weiss, wie ungeistlich es oft bei diesen Beschlüssen zugegangen ist, der wird die Berechtigung der Worte Marcells nicht verkennen und demnach wünschen müssen, dass gleich in der Definition dieser richtige Gedanke zum Ausdruck komme. So wird man etwa sagen dürfen: Kirchliche Dogmen sind mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auftretende Lehrsätze, in denen die Kirche die wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens auszudrücken gemeint hat.

Von hier aus ist es nur konsequent, wenn Harnack (I³ 15) von der dogmengeschichtlichen Dar-

stellung alle die Lehren ausgeschlossen sehen will, die, wie die Lehre von der Apokatastasis oder von der Kenosis des Sohnes Gottes, nicht durch kirchliche Festsetzung die Bedeutung einer Grundwahrheit erlangt haben. Die Darstellung solcher Lehren gehört nach seiner Meinung in eine „Geschichte der Theologie", die er wiederholt von der „Dogmengeschichte" geschieden wissen will. Diese Unterscheidung, wenigstens als eine bewusste, ist neu. Auch bei Meier[12], dessen Lehrbuch Harnack (S. 32) besonders deshalb rühmt, weil darin, fast überall zutreffend, zwischen Geschichte der Dogmen und Geschichte der Theologie unterschieden und nur die erstere zur Darstellung gebracht sei, habe ich nichts davon finden können. Meier hält sich an die Hauptsachen und übergeht das Unwesentliche. Vollends Langes Definition steht der Harnackschen geradezu entgegen: denn Lange wollte den ganzen Gang der kirchlichen Theologie dem Leser vorzeichnen. Harnack ist aber auch selbst seiner Absicht nicht gerecht geworden. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage schreibt er: „Die Dogmengeschichte hat nur über solche Lehren christlicher Schriftsteller zu berichten, die in weiten Kreisen giltig gewesen sind oder die den Fortschritt der Entwickelung befördert haben", und motiviert durch diese Beschränkung, dass er die Details der gnostischen Systeme nicht mitgeteilt und die theologischen Gedanken des Clemens Romanus, Ignatius u. a. im Einzelnen nicht vorgeführt habe. Wie immer man darüber denken mag, jedenfalls ist der zu Grunde

liegende Gedanke richtig, aber er sagt eben auch etwas anderes als jene Unterscheidung zwischen Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie besagt. Oder haben etwa die Gedanken der Theologen über die Apokatastasis und die Kenosis des Sohnes Gottes zu gewissen Zeiten den Fortschritt der Entwicklung nicht gefördert, sind sie nicht in weiten Kreisen giltig gewesen? Dem aufmerksamen Leser von Harnacks Dogmengeschichte wird es nicht entgehen, dass auf weiten Strecken Themata behandelt werden, die nach seiner Definition gar nicht oder nur sehr lose mit dem eigentlichen Thema in Verbindung stehen. Dass das häufig in den Anmerkungen geschieht, kann an der Sache selbst nichts ändern. Gelegentlich stösst aber der Leser auch auf eine Bemerkung wie diese: das Nähere gehört in die Geschichte der Theologie, wobei er sich dann des Eindrucks nicht wird erwehren können, dass damit gesagt sein soll: das Nähere entbehrt des allgemeinen Interesses. Dem wird er wohl stets bereitwillig beifallen, eben darum aber nicht zugeben, dass es in eine Geschichte der Theologie gehöre: denn eine solche ist doch nicht dazu da, als Raritäten- oder Rumpelkammer für unbedeutende Gedanken oder gar absurde Einfälle zu dienen. Gewiss soll aber auch die Dogmengeschichte kein Repertorium aller theologischen Gedanken und Ungedanken sein, wie sie es gelegentlich und z. B. selbst bei Baur[13] geworden ist, dessen vortreffliches, gedankenreiches Werk durch die Befolgung der Lokalmethode entschieden gelitten hat.

Indessen hängt nun die von Harnack beliebte willkürliche Unterscheidung noch mit etwas Anderem zusammen. Indem Harnack sich für seine Auffassung mit Energie auf den mehrfach dargelegten Begriff vom Dogma stützt, hat er ein ganz bestimmtes Ziel im Auge. Er meint nicht nur, dass „das christliche Dogma ein kirchlicher Glaubenssatz ist, welcher die Offenbarung als Autorität zu seiner Voraussetzung hat und daher auf strenge Gültigkeit Anspruch erhebt", sondern er sucht (S. 15) zwei weitere Merkmale, die nach seiner Ansicht dem Begriff erst die vollgültige Prägung geben. Dogmen sind nicht nur kirchliche Glaubenssätze, sondern sie sind auch: „1) Lehrsätze, welche begrifflich ausgeprägt sind, unter einander eine Einheit bilden und den Inhalt der christlichen Religion als einer Erkenntnis Gottes, der Welt und der heiligen Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsbeweises feststellen; sie sind aber 2) auf einer bestimmten Stufe der Geschichte der christlichen Religion hervorgetreten; sie zeigen in ihrer Conception als solcher und in vielen Details den Einfluss dieser Stufe, nämlich der griechischen Zeit, und sie haben diesen Charakter auch in den folgenden Epochen bei allen Umbildungen und Hinzufügungen bewahrt." Was den ersten Punkt betrifft, so muss ich bekennen, ihn in seiner Tragweite, d. h. insofern er etwas Neues gegenüber dem Zugestandenen enthalten soll, nicht ganz würdigen zu können. Die eine Zuthat, dass nämlich die Begriffe eine Einheit bilden sollen, trifft freilich das Richtige, sofern über und in den einzelnen

Dogmen sich die Einheit des Dogmas wiederspiegelt. Indessen hat Baur das schon ähnlich gesagt. Harnack will freilich mehr; er steuert auf etwas ganz Spezielles zu: er spricht im Verlauf seiner Darstellung viel mehr von dem Dogma als von den Dogmen und versteht darunter das altkirchliche Dogma, in welchem allerdings eine Reihe einzelner begrifflich ausgeprägter Lehrsätze eine Einheit bilden; er meint das Dogma, wie es in der Zeit, als der griechische Geist in der Kirche mächtig war, sich gebildet hat, und definiert dementsprechend (S. 18): „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums". Und, um nicht missverstanden zu werden, hat er in einem Zusatz der dritten Auflage (S. 23) zur Erläuterung beigefügt: „Meine Kritik gilt nicht dem allgemeinen Genus ‚Dogma', sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modifikationen, noch eine Macht ist". Irgend einen schlagenden Grund für diese Verengerung des Begriffes habe ich in Harnacks grossem Werk vergebens gesucht und dem eben zitierten Zusatz scheint eine frühere Aussage (S. 4) entgegenzustehen, wonach der Protestantismus sich bereit erklärt, alle Glaubenslehren stets aufs neue an dem reinen Verstande des Evangeliums zu kontrolieren. Und was hat die Verengerung des Begriffs schliesslich zu bedeuten, wenn doch Harnack schreibt (III 586): „Es giebt bis auf diesen Tag kein Dogma, welches nicht das alt-

katholische wäre oder aus ihm abgeleitet ist. Also (nämlich nach den vorangegangenen Auseinandersetzungen) hebt die Reformation d. h. der Begriff des evangelischen Glaubens (?), das Dogma auf". Da hat sich die „Spezies" zum „Genus" erweitert oder richtiger noch: das Genus ist zur Spezies zusammengeschrumpft.

So wird denn Loofs Recht haben, wenn er sagt (S. 6): „Harnacks Dogmengeschichte ist eine mit Genialität in einen grösseren Zusammenhang gestellte Monographie über die Entstehung und Entwickelung des Dogmas des vierten Jahrhunderts". Dass damit nicht die Aufgabe einer umfassenden Dogmengeschichte gelöst ist, leuchtet ohne Weiteres ein, und es ist nicht ohne Interesse zu beobachten, dass es Harnack nicht immer gelungen ist, an der selbstgewählten Beschränkung festzuhalten. Der letzte Teil seines Werkes soll die Ausgänge des (dieses bestimmten) Dogmas im römischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und Sozinianismus, endlich im Protestantismus darstellen, d. h. dem altkirchlichen Dogma soweit nachgehen, als es unter Modifikationen noch heute eine Macht ist. In diesem Teil giebt Harnack freilich nur Andeutungen, aber man hätte diese Andeutungen nur in Ausführungen zu verwandeln, um eine regelrechte Dogmengeschichte zu erhalten. Was den Katholizismus anbetrifft, so wüsste ich wenigstens kein Thema zu nennen, das Harnack hier nicht berücksichtigte, nur würde ich gerade dabei nicht von einem „Ausgang" reden. Zutreffend ist diese Bezeichnung, bei Annahme

der Harnackschen Definition, höchstens für die zweite Gruppe, den Antitrinitarismus und Sozinianismus, während für den Protestantismus die Dinge wieder anders liegen. Harnack ist der Meinung, dass der Protestantismus, der sich recht versteht, jenes altkirchliche Dogma abgeworfen haben sollte. Aber er weiss, dass das nicht der Fall ist; er weiss auch, dass im Protestantismus selbst neue Dogmen gebildet sind. Freilich will er diese Bezeichnung dafür nicht gebrauchen: „Das alte Dogma gab sich als unfehlbar, ja es war nur Dogma, sofern es mit diesem Anspruch auftrat. Also sind die Formulirungen des Protestantismus des 16. Jahrhunderts keine Dogmen“ (III 588). Folgerichtig auf dem Boden seiner Begriffsverengerung, will er vom Protestantismus nur reden, soweit „die mit Widersprüchen behaftete ursprüngliche Position der Reformatoren in Bezug auf die Kirchenlehre ermittelt“ werden muss (S. 6). Im Uebrigen meint er, lassen sich die Verhandlungen auf dem Gebiet der Lehre, die im Protestantismus vom 17. Jahrhundert (also nach Dordrecht) bis auf die Gegenwart eingetreten sind und deren Bedeutung Harnack nicht verkennt, dogmengeschichtlich schlechterdings nicht erfassen, weil sie bisher nicht zu einer kirchlich gültigen Ausprägung gelangt sind. Diese Entwicklungen, meint Harnack, Rückschritte wie Fortschritte, gehören nicht in den Rahmen der Dogmengeschichte, weil sie sich zu dem Verlauf der Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Kirchen disparat verhalten. Sie bilden als Geschichte des protestan-

tischen Lehrbegriffs eine eigentümliche, selbständige Disziplin der Kirchengeschichte.

Ich vermag das nicht zuzugeben. Was zunächst die Entwicklung bis zum Konkordienbuch und zur Synode von Dordrecht anbetrifft, so kann eigentlich nur, wer von Harnacks unberechtigter Verengerung des Begriffs Dogma sich hat gefangen nehmen lassen, ihm zustimmen. Loofs und Seeberg aber, obwol sie anders definiren, haben dennoch auf eine Fortführung der Dogmengeschichte bis in die neueste Zeit verzichtet, und zwar meint Loofs (S. 9) aus praktischen Gründen die Zeiten, welche auf den einzelnen Kirchengebieten zu zweifellos erkennbaren dogmengeschichtlichen Resultaten noch nicht geführt haben, gar nicht oder nur summarisch behandeln zu sollen, während Seeberg vom kirchlichen Standpunkt aus die dogmengeschichtliche Entwicklung mit dem angegebenen Zeitabschnitt abschliessen lässt. Ich kann weder das eine noch das andere Argument billigen[14]. Es ist mir unbegreiflich, wie man eine Entwicklung, die ganz offenbar im Fluss begriffen ist, ohne Weiteres abschneiden kann, und unverständlich, warum man deshalb nicht von ihr sprechen soll, weil sie zu greifbaren Resultaten noch nicht geführt hat. Behandeln wir doch auch die neueste Kirchengeschichte, und zwar bis auf Leo XIII und bis auf den Streit ums Apostolikum, in Vorlesungen und Büchern, ohne zu wissen, wohin uns die Entwicklung führen wird. Ich werde mich hüten, hier den Propheten zu spielen oder in Konstruktionen zu verfallen. Aber fragen

darf man doch, ob nicht eben dieser Umstand, dass die dogmen- oder theologiegeschichtliche Entwicklung in neuerer Zeit zu kirchlich allgemein gültigen Ausprägungen nicht geführt hat, uns die anscheinende Thatsache enthüllt, dass das Dogma in der Auflösung begriffen ist. „Es ist eine eigentümliche Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes, welche durch das Dogma bezeichnet ist“ schreibt Harnack (S. 21). Und Kaftan[15] meint: „Das Dogma ist ein integrirendes Moment derjenigen Gesamterscheinung des Christentums, welche in der antiken Cultur wurzelt, die eben nichts anderes als der Katholizismus ist“. Man könnte geneigt sein, diese Sätze zu unterschreiben und würde von hier aus auch das Wahrheitsmoment in der vorhin abgelehnten Betrachtungsweise Harnacks zu würdigen vermögen. Nur muss man sich gegenwärtig halten, dass Harnack wie Kaftan die „Spezies“ Dogma meinen, während der geschichtliche Verlauf auch dem „Genus“ Dogma ungünstig sein könnte; und insbesondere darf man nicht vergessen, dass, zum mindesten nach Kaftan[16], das alte Dogma durch ein neues abgelöst werden soll. Wie es sich aber damit auch verhalten möge, es bleibt auf alle Fälle von grösserem Interesse, dieser Entwicklung gerade auf protestantischem Boden zu folgen. Es ist an sich nicht tadelnswert, sondern durchaus angebracht, dass man in unseren Fakultäten Geschichte der protestantischen Theologie als ein besonderes Kolleg liest, nur darf man nicht vergessen, dass man sich dabei in Kontinuität mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung befindet, nicht aber ihr

gegenüber sich „disparat“ verhält[17]. So werden wir denn abschliessend sagen: gewiss ist Dogmengeschichte die Geschichte der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs (oder der kirchlichen Lehrbegriffe). Aber es würde nicht nur Wortklauberei sein, sondern zu unrichtigen und unter Umständen gefährlichen Konsequenzen führen, wollten wir uns dabei ängstlich an das halten, was auf den Konzilien oder in Pastoralkonferenzen als der Niederschlag der Entwicklung aufgefangen worden ist. Auch geschieht es thatsächlich da nicht, wo wir das Wort harmlos verwenden. Was gilt uns nicht alles als „Dogma“! Wir müssen vielmehr alles in Betracht ziehen, was auf dem Gebiet der Lehre irgendwie folgenreich für die Entwicklung gewesen ist und werden uns nicht einmal versagen, eine an sich bedeutende Erscheinung heranzuziehen, die die Wirkungen nicht gehabt hat, die sie hätte haben sollen: auch das und gerade dass kann für das Verständnis förderlich sein. So ist denn in der That die Dogmengeschichte das, was Harnack ablehnte: die Geschichte des Christentums als Lehre, Geschichte der christlichen Lehrentwicklung; sie ist einfach die Geschichte der christlichen Theologie, sofern die Theologen berufen waren und sind, die Gedanken zu produzieren, welche Gegenstand der Dogmengeschichte sind oder sein werden. Das ist gewiss nichts Neues, schon Lange hat es gewusst und zu gutem Ausdruck gebracht. Aber nicht jede alte Wahrheit ist allgemein anerkannt.

Der Protestantismus, wenn er sich recht versteht,

kennt keine Dogmen im Sinn von Lehrsätzen, die mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auftreten. Wenn es dennoch zu Dogmenbildungen innerhalb des Protestantismus gekommen ist, so ist das eine Anomalie, und wenn der Protestantismus, auch in seiner reformatorischen Periode, die Bekenntnisse der alten Kirche als die seinigen anerkannt kat, so ist solches Verfahren ein Ueberbleibsel seiner katholischen Vergangenheit. Darum stellten wir uns vorhin unserer eigenen Definition mit den Augen des Kritikers gegenüber, darum nehmen wir uns das Recht, die „Dogmen" der Kirche auf ihre Entstehung, als den Niederschlag menschlicher Meinungen, menschlicher Gedanken und Spekulationen über göttliche Dinge anzusehen. Die katholische Kirche kennt keine Dogmengeschichte: wo man die Unveränderlichkeit des Dogmas seit den ältesten Zeiten behauptet und der Ansicht ist, dass die päpstliche Unfehlbarkeit in der Schrift ausgesagt ist, da kann freilich eine Geschichte nicht zu Stande kommen, die dieses Namens wirklich wert wäre. Aber man darf weiter gehen. Im Gegensatz zu dem Erlanger Heinrich Schmid[18] meine ich: eine jede Dogmengeschichte ist verfehlt, die vom kirchlichen Standpunkt ausgeht. Zwar will ich den Satz, mit dem der genannte Theologe seine gegenteilige Behauptung erläutert, nicht ohne Weiteres verwerfen: „Wer dem kirchlichen Standpunkt aufrichtig ergeben ist, der wird auch seine Augen schärfen, um in der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs eine gute Ordnung, Zusammenhang und einen stetigen Fortschritt zu finden,

und seine Mühe wird sich belohnen, er wird gerade der Geschichte grössere Ehre erweisen und grössere Treue gegen sie üben". Die Nutzanwendung ist hier etwa die gleiche, die wir in Harnacks Worten an die Spitze unserer Ausführungen gestellt haben (S. 3). Aneignen kann man sich Schmids Satz in dem Sinne, dass man sich ein wirkliches Verständnis für den kirchlichen Standpunkt bewahren soll, dass man nicht darauf aus sein darf, im Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung nur einen Beitrag zur Geschichte der menschlichen Thorheit zu finden, wie Goethe in nicht glücklicher Stunde schrieb:

> Glaubt nicht, dass ich fasele, dass ich dichte,
> Seht hin und findet eine and're Gestalt,
> Es ist die ganze Kirchengeschichte
> Mischmasch von Irrthum und Gewalt.

Was in seinem Sinne gewiss mehr noch von der Dogmengeschichte gelten würde. Jedenfalls aber kann man vom kirchlichen Standpunkte aus keine Dogmengeschichte schreiben: Schmids Satz ist Zeuge dafür. Was bewiesen werden soll, wird hier vorausgesetzt: denn ob eine gute Ordnung, Zusammenhang und stetiger Fortschritt vorhanden sei, das kann doch eben erst durch die geschichtliche Untersuchung sich herausstellen, ist aber keineswegs von vorne herein zu bejahen, und keinenfalls darf der Historiker von dem Wunsche beseelt sein („um"), sie zu finden. Aber auch hiervon abgesehen, wird der kirchliche Standpunkt stets die Gefahr in sich bergen, den Autor auf

den katholischen Standpunkt hinüberzuführen, dem das Dogma um seiner selbst willen heilig und gut ist[19].

Nach meinem Urteil sind nun die heutigen Dogmengeschichten, einschliesslich derer von Harnack und Loofs, immer noch zu sehr vom kirchlichen Standpunkt geschrieben. Der Grund dafür scheint mir eben darin zu liegen, dass ihre Autoren sich zu ängstlich an den Begriff vom Dogma gehalten haben, den wir oben als dem philosophischen und dem späteren kirchlichen Sprachgebrauch entsprechend bezeichneten. Man hat geglaubt, nur was von der Kirche autoritativ festgesetzt worden ist, in die Dogmengeschichte einreihen zu dürfen. Somit beginnt man die eigentliche Darstellung erst mit der katholischen oder katholisch werdenden Zeit und macht, was voraufgegangen ist, entweder ganz kurz ab, wenn man es überhaupt berührt, oder aber steckt es in die „Prolegomena". Man wird sich für solches Verfahren darauf berufen, dass das Neue Testament zum grossen Teil unmittelbares Glaubenszeugnis von Christo enthalte und insofern selbst eine Grundlage aller christlichen Theologie bilde. Indessen darf man nicht vergessen, dass es doch auch selbst, wenn auch nicht kirchliche Dogmen in dem früher dargelegten Sinn, so doch christliche Theologie enthält; und wer uns darin Recht giebt, dass auch die Lehre von der Apokatastasis und der Kenosis des Sohnes Gottes an richtiger Stelle in die Dogmengeschichte gehören, der muss auch zugeben, dass die Theologie des Paulus und des Johannes ein integrierender Bestandteil der Dogmen-

geschichte sind. Wiederum weise ich darauf hin, dass schon der alte Lange diese Wahrheit gekannt und befolgt hat. Der erste Abschnitt seines Buches ist „Christus und seine Apostel“ überschrieben. Man meint wohl, die Behandlung dieser Themata sei Sache der sogenannten „Theologie des Neuen Testamentes“. Aber man ist, wie bei der Geschichte der protestantischen Theologie, den Nachweis dafür schuldig geblieben, dass diese eine besondere theologische Disziplin sei[20]. Der Behauptung aber, dass man sonst mit dem Begriff des Dogmas in Widerspruch geraten würde, wird, abgesehen von bereits Erörtertem, mit dem Hinweis darauf entgegenzutreten sein, dass es sich zweifellos um Vorstufen handelt, deren Vorhandensein mindestens Harnack und Loofs schon dadurch zugeben, dass sie in den Prolegomena mehr oder weniger ausführlich davon reden. Diese Absperrung kann geradezu gefährlich sein: sie kann den Schein erwecken, als bestehe die strengkirchliche, eigentlich katholische Auffassung für den Historiker zu Recht, wonach das Neue Testament ein noli me tangere, mindestens aber etwas ganz Besonderes, für sich Abgeschlossenes ist. Der Katholik beginnt die Geschichte der altchristlichen Litteratur ganz unvermittelt mit den apostolischen Vätern; das Neue Testament bleibt ausser Betracht. Wer wirklich Geschichte treibt, wird auf die Anfänge zurückgehen und von hier aus die Entstehung einer christlichen Litteratur beobachten. Und mit der Geschichte der christlichen Lehre kann es nicht anders bestellt sein.

Einen gewissen Schein von Berechtigung gewinnt das entgegengesetzte Verfahren nur dann, wenn man die Sonderdefinition Harnacks vom Begriff des Dogmas sich zu eigen macht. Dann wird man freilich mit der eigentlichen Darstellung erst einsetzen dürfen, wo der „griechische Geist“ deutlich wirksam wird. Ob das bei Paulus und Johannes noch nicht der Fall ist, wird man freilich verschieden beantworten. Jedenfalls durfte Loofs, der Harnacks Begriffsverengerung nicht gelten lässt, seinen eigenen Verzicht auf eingehende Behandlung der in der apostolischen Zeit erfolgten Entwickelung nicht damit motivieren, dass er schreibt (S. 9 f): „(Dieser) Verzicht ist — — — um so berechtigter, je weniger diese auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarungsreligion sich vollziehende Entwickelung, deren Träger zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehörten oder doch heimisch waren in deren Kreise, ein und dieselbe Entwickelungsreihe bildet mit der, zwar unter starken jüdischen Einflüssen, aber auf anderem Boden, dem Boden der römisch-griechischen Kulturwelt, und im Kreise von Epigonen verlaufenden weiteren dogmengeschichtlichen Entwickelung“. Er übersieht, dass er hiermit in den Bannkreis der Harnackschen Auffassung gerät: denn nur bei dieser kann die Verschiedenartigkeit der Entwicklungsreihen, vorausgesetzt, dass sie wirklich besteht, als Trennungsgrund in Betracht kommen.

Es wird Gelegenheit sein, auf diese Frage noch einmal zurückzukommen. Zunächst tritt eine andere in den Vordergrund. Ich habe bestritten, dass man

Dogmengeschichte vom kirchlichen Standpunkt aus schreiben kann. Der entgegengesetzte Standpunkt, der geschichtliche, bedarf zunächst der Beleuchtung: denn darüber, was er sei, sind nicht Alle einig, und in der Sache selbst liegen unverkennbare Schwierigkeiten.

II.

Eine wahrhaft geschichtliche Betrachtungsweise wird ihren Standpunkt da einzunehmen suchen, von wo ihr Gegenstand sein Leben und seine Kraft gewinnt, d. h. in unserem Falle in der Grundlage alles Christentums, in Leben und Lehre Jesu von Nazaret. Nach diesem Urquell wird auch die Entwicklung des Christentums als Lehre zu bemessen, sie wird unter den Gesichtspunkten zu betrachten sein, ob das Wasser dieses Urquells späteren Geschlechtern rein und unverfälscht übermittelt worden ist; ob etwa im Lauf der Entwicklung eine Trübung und damit eine Verschlechterung des Quellwassers erfolgt und welcher Art gegebenen Falls diese Verschlechterung ist; endlich ob nicht zu gewissen Zeiten durch Zuflüsse klaren Wassers Besserungen eingetreten sind.

Es handelt sich in der Dogmengeschichte um die Geschichte der Formen, in denen eine religiöse Idee sich entwickelt hat. Diese Entwicklung ist in der christlichen Religion von der Vorstellung beherrscht, dass die religiöse Idee ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit in der Person Jesu Christi und nur in dieser habe, deren Leben, Lehren und Leiden durch Jahr-

tausende hindurch für eine Gemeinde ungezählter Seelen als heilbringend sich erwiesen hat und fortdauernd sich erweist. Nach wie vor ringt menschliche Kraft mit dem Versuche, den Wert dieses Geisteslebens in bestimmten Formen zu erfassen, und alle christliche Theologie erscheint so als das Ringen des kleinen menschlichen Geistes, die gewaltige Macht der in der Person Jesu verkörperten religiösen Idee dem zeitgeschichtlich bedingten Verständnis in möglichst angemessenen Formeln nahe zu bringen. Alle diese Versuche sind mit menschlichem Vorstellungsapparat unternommen, und unterliegen eben darum alle — auch, wie nicht nachdrücklich genug betont werden kann, die der ersten christlichen Generationen — der freiesten Kritik, so lange nur diese Kritik ihren Massstab der Sache entnimmt und so lange sie daran festhält, jede einzelne Bildung in ihrer Eigentümlichkeit und zeitgeschichtlichen Bedingtheit zu verstehen und zu würdigen. Somit ist unsere Betrachtung zwar objektiv, aber sie bekennt sich auch zu einer Voraussetzung, dem Petrusbekenntnis (Matth 16 16): „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, oder wie Paulus es ausdrückt (Röm 10 9): dass Jesus der Herr sei. Wie immer die Theologen sich diese Sätze zurechtgelegt haben mögen, sie haben mit ihren Gedanken stets an die Person Jesu von Nazaret angeknüpft.

Gegen solche geschichtliche Betrachtungsweise wird der Einwand erhoben, dass sie, an sich richtig, doch der Ergänzung bedürftig sei: für ein richtiges Ver-

ständnis der Dogmengeschichte genüge nicht die Anerkennung jenes Glaubensaxioms, das sich auf die Person Jesu Christi bezieht, vielmehr gehöre zu den Voraussetzungen solchen Verständnisses die Anerkennung einer Reihe von „Thatsachen“, auf denen das Christentum sich erbaut habe. Diese „Thatsachen“ findet man im Bekenntnis der Kirche ausgesagt, am reinsten in seiner Urform, dem was wir das römische Symbol nennen, der Grundform also unseres „apostolischen Glaubensbekenntnisses“. Wir haben zu fragen: wie steht es mit der Berechtigung dieser Forderung? Handelt es sich bei diesen „Thatsachen“ auch um Glaubensaxiome oder sind sie nicht etwa Zusätze anderen Charakters? Zunächst ist richtig: der Glaube an den einen Gott, der Glaube an Jesus den Christus, der Glaube an den heiligen Geist Jesu Christi und seines Vaters, das sind in der That Axiome in unserem Sinne, eingeschlossen in jenem grundlegenden Satz, dass Jesus der Christus ist, die somit allem christlichen Denken auch heute noch zu Grunde liegen. Nun bringt aber das Bekenntnis neben diesen durch „ich glaube“ eingeführten und somit als christliche Glaubenssätze ausdrücklich bezeichneten Aussagen andere, die zwar in der Form von selbstverständlichen Zusätzen auftreten, in Wahrheit aber Behauptungen enthalten, mit denen gar nicht an den Glauben, sondern an das Wissen appelliert wird. Es heisst nicht: ich glaube, dass Jesus Christus von der Jungfrau Maria geboren, dass er auferstanden, (zu den Todten) und zum Himmel gefahren ist; sondern:

ich glaube an Jesus Christus, von dem ich auf Grund unantastbarer Quellen weiss, dass er von der Jungfrau geboren, auferstanden und zum Himmel gefahren ist. So meint es das Symbol: es deutet nirgend an, dass es einen Glauben an diese „Thatsachen“ fordert, aber selbstverständlich sind ihm diese „Thatsachen“ die unumstössliche Voraussetzung für alle Glaubensaussagen über Christus, in diesem Sinne also ganz zweifellos der Eckstein, das Fundament des Christentums, wie man es in den jüngsten Verhandlungen formuliert hat. Wenn wir das unbedingt anerkennen, so dürfen und müssen wir andererseits an diese Voraussetznng mit der Frage herantreten, ob sie auch für uns, die wir nicht mehr denken wie die Menschen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, noch zu Recht besteht? Wir sind verpflichtet, diese „Thatsachen“ auf ihre Richtigkeit zu prüfen und zu fragen, ob sie nicht mit zweifellosen Erfahrungsthatsachen in unauflöslichen Konflikt geraten. Es fällt uns auf, dass neben der harmlosen Aussage: „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“ die andere sich findet: „der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren von Maria, der Jungfrau, — — am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel“; davon ganz zu schweigen, dass in diese Aufzählung ein Zusatz sich eingedrängt hat, der ursprünglich gar nicht beabsichtigt war: „niedergefahren zur Unterwelt (Hölle)“. Das fällt uns auf: denn diese Sätze widersprechen allem, was unsere allgemeine Erfahrung uns an die Hand giebt und als un-

verbrüchlich richtig aufzwingt. Dabei hüten wir uns wohl, die Vernunft über den Glauben zu stellen: der Glaube wird von unserer Frage überhaupt nicht berührt. Wenn aber das Resultat unserer Prüfung für jene „Thatsachen“ ungünstig ausfällt, so nimmt unsere Kritik sich das Recht zu sagen: ich bestreite bis auf weiteres, dass die im Symbol als selbstverständliche Voraussetzung einer jeden Glaubensaussage über Jesus Christus aufgestellten Sätze wirklich das sind, was sie zu sein behaupten; ich mache hinter sie alle starke Fragezeichen und behaupte im Gegenteil, dass das Verständnis jener Glaubensaussagen von jenen Voraussetzungen vollkommen unabhängig ist.

Während man zu Augsburg 1530 unter Melanchthons Führung auf Kompromisse sann und der neuen, herzerquickenden Bewegung so viel wie möglich von ihrem revolutionären Charakter zu nehmen suchte, legte zu Frauenburg ein stiller Gelehrter die letzte Feile an ein grosses Werk. Das Werk hiess: de revolutionibus orbium coelestium, der Mann Kopernikus. Sein Buch trat an die Oeffentlichkeit, man war kirchlicherseits zuerst geteilter Meinung. Als aber der kühne Galilei unliebsame Folgerungen zog, wurde auch des Kopernikus Werk auf den Index gesetzt, auf dem es bis 1757 gestanden hat. Wenn eines, so gehört dies Buch auf den Index: denn die darin entwickelte Weltanschauung war trotz des harmlos gemeinten Titels recht eigentlich revolutionär; sie hat der kirchlichen den Todesstoss versetzt. Luther freilich hat über ihren Urheber gespottet als den

Narren, der die ganze Kunst Astronomiä umkehren wolle, und er ist in der Meinung gestorben, dass sich die Sonne um die Erde drehe.

Seitdem sind Jahrhunderte vergangen. Inzwischen ist an der Hand unwidersprochener und unwidersprechlicher Thatsachen der Beweis geführt worden, dass die Männer der Bibel und der Kirche bis zum 16. Jahrhundert und teilweise darüber hinaus eine Weltanschauung hatten, die, wie sie aufgebaut war auf gänzlicher Unkenntnis der Naturgesetze und naivem Wunderglauben, auch eine Behandlung theologischer und Glaubensfragen mit sich brachte, die heute mit Recht als überwunden gelten darf. Wir stehen auf dem Boden einer anderen Weltanschauung, die durch die Grossthat des Kopernikus inauguriert und in nun drei und einem halben Jahrhundert ihre glänzende Rechtfertigung in dem wunderbaren Ausbau aller, der Natur- und Geisteswissenschaften erhalten hat.

Bedenken wir, dass diese Sätze im Allgemeinen von keinem wissenschaftlich arbeitenden und denkenden Manne bestritten werden, so muss es traurig stimmen, dass es immer noch Theologen, und zwar mit Recht angesehene Theologen giebt, die gegenüber den daraus für unsere Frage zu ziehenden Folgerungen sich ablehnend verhalten und nicht sehen wollen, was Anderen klar und deutlich bewiesen scheint. Theodor Zahn schreibt in seinem „Der Kampf um das Apostolikum“ überschriebenen Vortrag [21] (S. 26): „Wer sich an der historischen Forschung über das Christentum beteiligt, sei er ein altgläubiger oder ein neugläubiger Christ

oder ein entschiedener Nichtchrist, sollte sich aber auch niemals einbilden, dass er voraussetzungslos zu Werke gehe. Wer z. B. die letzte für uns erreichbare Ueberlieferung in Bezug auf den Anfang und den Ausgang des Lebens Jesu als unhistorisch verwirft, sollte es sich selbst und Anderen offen eingestehen, dass er das nicht thut auf Grund streng historischer Beobachtungen und sicherer Schlussfolgerungen aus dem Quellenmaterial, sondern dass der letzte, allein entscheidende Grund in dem zu der historischen Untersuchung mit hinzugebrachten Dogma liegt, dass vaterlose Erzeugung eines Menschen und leibhaftige Auferstehung eines wirklich Gestorbenen unfassbare Wunder und darum keine geschichtlichen Thatsachen sind. Er sollte ferner bedenken, was Leibnitz einmal gesagt hat, dass auch die mathematischen Wahrheiten und die Beweise dafür beanstandet werden würden, wenn die menschlichen Leidenschaften dadurch affiziert würden. Er sollte endlich, sofern er noch an eine Heilsoffenbarung Gottes durch Jesus glaubt, sich klar halten, dass die Thatsachen, um die es sich handelt, Heilsthatsachen sind, und darum nach den gerade von Jesus durch Wort und That besonders deutlich bezeugten Gesetzen göttlicher Offenbarung nicht so bezeugt werden sollten und konnten, wie der Heide Celsus, der Jude Spinoza und der christliche Theolog Holsten es gefordert haben, dass sie von den gleichgültigen und feindseligen Menschen Glauben an ihre Wirklichkeit erzwingen [22], sondern nur so, dass der

heilsbegierige Mensch zur Gewissheit über sie gelangen kann.“

Als ich zum ersten Male diese Sätze las, habe ich mich gefragt, wie ein so gelehrter und gescheiter Mann wie Zahn einen solchen Rattenkönig von falschen oder gewagten Behauptungen und Schlüssen hat aufstellen können. Und ich frage mich heute noch danach. Eine ausführliche Widerlegung, so überflüssig sie erscheinen könnte, ist aber darum angebracht, weil dadurch um so klarer das Recht unseres Standpunktes zu Tage treten wird.

An Zahns erstem Satze wird man nichts auszusetzen finden. Dass man als Historiker im allgemeinen, ganz besonders aber auf dem Gebiete der Geschichte menschlicher Meinungen nicht voraussetzungslos zu Werke geht, wird von Einsichtigen kaum bestritten werden: wenn auch heutzutage gelegentlich sich die Behauptung hervorwagt, der Historiker verfahre nur dann objektiv, wenn er ganz voraussetzungslos verfahre, so ist doch schon so oft darauf hingewiesen worden, dass solche Forderung den Charakter unseres „Objekts“ verkenne, dass ich es unterlassen darf, noch einmal darauf einzugehen. Den folgenden Sätzen Zahns aber liegt zunächst und vor Allem eine bei einem lutherischen Theologen kaum verständliche Verwirrung über den Begriff des Glaubens zu Grunde. Wo sind denn die Beweise für die Behauptung, dass die Thatsachen, um die es sich handelt, Heilsthatsachen sind? Wir haben gesehen, dass zum Mindesten im Symbol nichts davon steht. Die Heilsthatsache ist

das: ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn; die in dem Relativsatz aufgeführten „Thatsachen“ sind im Sinne des Symbols die selbstverständliche, unumgängliche, unentbehrliche Voraussetzung für die richtige Erfassung der Heilsthatsachen, nicht aber selbst Glaubenssätze. Wollte Zahn das gelten lassen, so liesse sich mit ihm rechten. Dann würden wir mit einander die Frage zu erörtern haben: ist diese Auffassung des Symbols die richtige? Zahn schneidet jede Verhandlung ab, indem er sagt: Ihr verkennt, dass diese Thatsachen Heilsthatsachen sind.

In dem Satz, den Zahn in den Mittelpunkt seiner Erörterung gestellt hat — oben im Druck gesperrt —, ist Falsches und Richtiges gemischt. Richtig ist daran, dass bei der historischen Untersuchung und Kritik das Postulat mitwirkt, das wir bei aller wissenschaftlichen Welterkenntnis zu Grunde legen, nämlich dass unsere Aussagen mit beglaubigten und unbezweifelten Thatsachen unserer Erfahrung nicht in Widerspruch treten dürfen. In Wahrheit treten wir dem historischen Bericht über ein „Wunder“ nicht mit dem apodiktischen Satz gegenüber, dass Wunder unmöglich seien, wohl aber mit dem Weltbild, das wir bei dem jetzigen Stande unserer Welterkenntnis haben; und es ist unsere Pflicht, den Berichten über anscheinend unerklärliche Dinge und Ereignisse immer aufs neue nachzuforschen, ob sie wirklich zuverlässig sind und, wenn sie sich als sicher erweisen, ob sie nicht doch eine Erklärung nach Naturgesetzen zulassen. Wir

geben daher zu, dass unsere kritische Stellung zu diesen Fragen von wissenschaftlichen Voraussetzungen beeinflusst ist. Wir sind uns auch bewusst, dass z. B. die ablehnende Stellung, die die Kritik lange Zeit gegenüber den sogenannten Heilungswundern Jesu eingenommen, vor den Nachweisen der Wissenschaft nicht Stand gehalten hat, und wir sind bereit zurückzuweichen, sobald in Beziehung auf die vornehmlich bestrittenen Artikel Aehnliches nachgewiesen werden sollte. Mir ist es immer aufgefallen und es ist höchstens aus einem falsch verstandenen Glaubensinteresse zu erklären, dass die Apologeten einer Auferstehung Jesu auf die Analogiefälle, die ihnen die Geschichte darzubieten scheint, nicht nur nicht eingehen, sondern sie geradezu ablehnen. Und doch ist Savonarola nach seinem Tode mehr als hundertmal lebendig erschienen, freilich „immer Solchen, die ein lebendiges Interesse an ihm hatten“. Den Nonnen im Kloster der heiligen Lucia hat er durchs Gitterfenster die geweihte Hostie gereicht, und an der Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit der Berichterstatter ist nicht zu zweifeln[23]. Wenn man es dennoch bestreitet und wenn man die freilich minder gut beglaubigte „Thatsache“ bezweifelt, dass Perseus und die Dioskuren nicht von menschlichen Vätern erzeugt wurden, so geschieht das doch in Zahns Sinne offenbar deshalb, weil „vaterlose Erzeugung eines Menschen und leibhaftige Auferstehung eines wirklich Gestorbenen unfassbare Wunder und darum keine geschichtlichen Thatsachen sind“. Früher urteilte man anders. Der Apologet Justin, freilich

kein grosser Geist, und die grosse Mehrheit seiner Zeitgenossen ist von unseren kritischen Zweifeln nicht geplagt worden. Hören wir, was Justin sagt[24]: „Ferner, wenn wir sagen, der Vernunftgeist (Logos), der Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung zur Welt gebracht worden, nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und dieser sei, nachdem er gekreuzigt, gestorben und wieder auferstanden, in den Himmel emporgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Unerhörtes vor. Denn ihr wisst ja, wie viele Zeussöhne die bei euch hoch gehaltenen Schriftsteller aufführen: so den Hermes, den Aufschluss gebenden Vernunftgeist und allgemeinen Lehrmeister, sodann den Asklepios, der Arzt gewesen, danach vom Blitz erschlagen und in den Himmel emporgestiegen sei, ebenso wie auch Dionysos, nachdem er zerrissen worden, Herakles, nachdem er sich, um seinen Leiden zu entfliehen, dem Feuertod übergeben, Ledas Söhne, die Dioskuren, Danaes Sohn Perseus, und endlich den von Menschen stammenden Bellerophontes auf seinem Rosse Pegasus.“ Justin denkt gar nicht daran, die Möglichkeit solcher Vorgänge in Abrede zu stellen, so wenig wie etwa Paulus an der Existenz der von ihm als λεγόμενοι θεοί, nämlich der Heiden, bezeichneten Götterwesen zweifelt. Und wir verübeln ihm solche Beschränktheit nicht, weil wir die Beschränktheit seines Weltbildes kennen. Was aber bleibt Zahn übrig, als entweder sich auf den gleichen Standpunkt zu stellen oder aber zuzugeben, dass er mit demselben „Dogma“ operiert,

dessen fälschliche Anwendung er dem Kritiker der evangelischen Geschichte mit solcher Emphase und solchem Aufwand von zweifelhafter Logik vorwirft? Er will doch schwerlich die ptolemäische Weltanschauung wieder beleben? Was wird er denn antworten, wenn er von einem „Orthodoxen“ bedrängt wird, der ihm sagt: dass die Sonne zu Gibeon nicht stillgestanden sei, das behauptest du auf Grund des von dir zur geschichtlichen Untersuchung hinzugebrachten Dogmas, dass die Erde sich um die Sonne bewege und nicht umgekehrt. Auf diese Frage kann Zahn, soviel ich sehe, überhaupt nicht antworten: denn mit der leidigen Ausflucht, dass diese Geschichte im Alten Testamente stehe, wird er dem Gegner hoffentlich nicht dienen wollen. Er also nennt Dogma, was uns als eine selbstverständliche Folgerung unserer kopernikanischen Weltanschauung erscheint, die wir bei Leibe nicht den Aposteln aufdrängen möchten, die wir uns aber auch durch Aussagen der Apostel oder gar der Kirchenväter nicht verkümmern lassen wollen. Und er spricht von Thatsachen, wo wir von in Form von Thatsachen gekleideten Voraussetzungen sprechen, die uns auf Grund unserer Weltanschauung dogmatische Aussagen zu umschliessen scheinen. Wenn der Heide Celsus und der Jude Spinoza von den Heilsthatsachen eine solche Bezeugung verlangen, dass sie von den gleichgültigen und feindseligen Menschen Glauben erzwingen können, so meinen auch wir, dass sie damit von den Heilsthatsachen zu viel verlangen. Wenn sie aber eine derartige Bezeugung fordern für die nackte Thatsache,

dass Jemand sichtbar zum Himmel gefahren ist, so dürften sie damit gar nicht so sehr im Unrecht sein[25]. Und endlich Leibnitzens Satz, dass auch die mathematischen Wahrheiten und die Beweise dafür beanstandet werden würden, wenn die menschlichen Leidenschaften dadurch affiziert würden, ist natürlich an sich vollständig richtig; nur hätte Zahn ihn für seine Behauptungen nicht heranziehen dürfen. Dass zwei mal zwei vier ist, ist freilich ein für alle Wesen gleicher Organisation wie wir gültiges Axiom. Ich zweifle keinen Augenblick, dass jeder Mathematiker mit Gier darauf losstürzen würde, wenn ihm dieser Satz irgend eine noch so geringe Blösse böte. Bisher aber hat er noch keine gezeigt. Auch will ich nicht bestreiten, dass in unserer Frage die Leidenschaft bisweilen mitgeredet haben mag: sie spricht sich sowohl aus bei denen, die jene von uns in Zweifel gezogenen „Thatsachen“ als Glaubensthatsachen Anderen aufdrängen möchten, als auch bei denen, die gegen sie als gegen veraltete Märchen mit Erbitterung ankämpfen. Dass wir den tieferen Gehalt jener „Thatsachen“ durchaus nicht verkennen, werden wir noch zu erweisen haben. Jedenfalls sind wir, wenn wir im wissenschaftlichen Zusammenhange unsere Kritik üben, dabei nicht von Leidenschaft, sondern nur von den regulativen Prinzipien geleitet, die unserem wissenschaftlichen Betrieb notwendigerweise zu Grunde liegen.

Es bedarf hoffentlich keiner besonderen Versicherung, dass ich mir nicht anmasse, mit vorstehenden Bemerkungen die „Wunderfrage“ erledigt zu haben.

Ich weiss sehr wohl, dass wir noch heute mit dem Psalmisten und in Beziehung auf dieselben Dinge wie er sagen müssen: „Solches Erkenntnis ist mir zu wunderlich und zu hoch, ich kann es nicht begreifen“. Und nicht nur vom religiösen Standpunkt gilt das[26], auch vom philosophischen wird man zu dem, was ich von der „kopernikanischen Weltanschauung“ aus gegen Zahn vorbrachte, manches hinzuzufügen haben. Auch darüber bin ich mir nicht im Zweifel, dass „ein strenger Beweis für die absolute Unmöglichkeit eines planlosen und regellosen Geschehens nirgends erbracht worden ist[27]. Aber für das Gegenteil gilt das Gleiche[28], und bei dem jetzigen Stande unserer Welterkenntnis wird man sagen dürfen, dass wir mit Wundern in dem gewöhnlichen Sinn als mit einer Durchbrechung des kausalen Naturzusammenhanges verbundenen Ereignissen[29] nicht rechnen können. Und nur insofern sage ich mit Spinoza (Anm. 25): Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumo.

Für den uns hier beschäftigenden Gegenstand aber war der Nachweis von Wichtigkeit, dass auch diese „Voraussetzungen“ zu den Versuchen gehören, die Macht und den Inhalt des von Jesus Christus ausgehenden Lebens menschlichem Verständnis näher zu bringen, indem sie es in göttlichem Lichte zeigen. Nochmals ist zu betonen, dass unsere Beurteilung aller dieser Versuche um so reiner und richtiger sein wird, je weniger wir uns bei unserer Betrachtung der Person und Lehre Jesu und der von ihm ausgehenden Wirkungen von irgend einer kirchlichen Festsetzung, von

irgend einem theologischen Satze, von irgend einer Voraussetzung, die nicht Axiom des christlichen Glaubens ist, kurz von irgend etwas, was man mit Recht „Dogma“ nennt, leiten lassen. Nur so werden wir dem Vorwurf entgehen, dass wir das Evangelium verwechseln mit den Gedanken, die sich die Menschen darüber gemacht haben.

III.

Aus alledem scheint sich für den Dogmenhistoriker unmittelbar die Forderung zu ergeben, die Person Jesu selbst, ihr Leben, Wirken und Lehren, zum Gegenstand seiner Forschung und Darstellung zu machen, sein Auftreten unter gegebenen Verhältnissen auf seine Gründe zu untersuchen und die von ihm ausgehende weltbewegende Wirkung, soweit es möglich ist, verständlich zu machen. Indessen ist auch diese Forderung nicht unbestritten, und eine eingehende Darlegung ihres Rechtes nicht überflüssig. Sehen wir nämlich die Darstellungen der Dogmengeschichte darauf an, ob und wie weit sie unserer Forderung gerecht werden, so wiederholt sich die Beobachtung, die wir bei den Begriffsbestimmungen unseres ersten Abschnittes machen konnten. Lange, der seine Leser darüber unterrichten wollte, „welche Bewandnis es eigentlich mit jeder einzelnen Glaubenslehre der christlichen Kirche hat, ob sie ursprüngliche Lehre Jesu und seiner Apostel, oder späterer Zusatz — — ist“, hat auch die Lehre Jesu, so gut er es vermochte, zur

Darstellung gebracht, Münscher und Meier widmen ihr je einen eigenen, freilich sehr kurz geratenen Paragraphen. In Baurs umfassendem Werke fehlt sie ganz. Er schreibt (I, 1, 20): Die Dogmengeschichte hat „in der biblischen Theologie, in welcher ihr Anfangspunkt liegt, einen Punkt, welcher nicht in die Sphäre der Bewegung fällt; aber ihr Interesse ist es, diesen Punkt so hoch als möglich hinaufzurücken, und ihn nur in der Lehre Jesu anzuerkennen, wie sie für die apostolischen Lehrbegriffe im Grunde eine blosse Voraussetzung ist[30a]. Während Baur dem Messiasglauben der ersten Christen und dem Fortschritt des Christentums über das Judentum im Paulinismus wenigstens ein paar Worte widmet, allerdings nur in seiner Einleitung, spricht er von der Lehre Jesu überhaupt nicht. Dem gegenüber mag es vielleicht eine Wirkung der von der neueren Theologie verstärkt erhobenen Forderung des Zurückgehens auf Person und Lehre Jesu sein, dass in den neuesten Darstellungen sie mehr berücksichtigt zu werden scheinen. Ich sage: scheinen, denn in der Wirklichkeit ist es doch nur bei Harnack der Fall. Dieser aber hat seiner schönen Darstellung des „Evangeliums Jesu Christi nach seinem Selbstzeugniss“ dadurch einen Teil ihrer Wirkung genommen, dass er sie eben nicht energisch als den einen Ausgangspunkt bezeichnet, sondern sie in der Einleitung als gleichwertig mit anderen Voraussetzungen der Dogmengeschichte behandelt, die ihm ja erst mit der Entstehung des (bestimmten) altkirchlichen Dogmas beginnt. Seeberg will (S. 12ff.) die Grundgedanken

der urchristlichen Verkündigung nicht historisch differenziert, sondern in ihrer Einheit kurz darstellen. Dieses bei der Verschiedenheit der in den urchristlichen Schriften, auch den neutestamentlichen unter einander, vorliegenden Gedankenkreise ungeheuerliche Unternehmen wird dadurch noch ungeheuerlicher, dass Jesu Worte und Lehren gelegentlich mit denen seiner Apostel und den Vorstellungen, die sie sich über ihn gemacht haben, vermischt werden. Loofs endlich hat zwar in seine Darstellung des Urchristentums auch einen Paragraphen über die Person Jesu aufgenommen, aber eigentlich doch nur, um zu sagen, dass er es richtiger unterlassen hätte. Seine Motivierung ist für die von uns bestrittene Auffassung zu charakteristisch, als dass wir ihr nicht einige Worte widmen sollten. Dabei sehe ich von den „praktischen“ Gründen ab, für die sich das Gleiche geltend machen lässt, was von der biblischen oder protestantischen Theologie gilt.

Nach Loofs (S. 49) gehört die Lehre Jesu nicht in die Dogmengeschichte. Er meint sagen zu dürfen, dass, da Jesus selbst zweifellos[30a] (Mc 8 29 f. 14 24, vgl. Mt 10 37) seiner Person eine besondere Bedeutung zugeschrieben habe, ein von der persönlichen religiösen Stellung zu Jesu unabhängiges „rein geschichtliches“ (religionsgeschichtliches“)[30a] Verständnis Jesu, seines Wirkens, seiner Lehre und seines Selbstbewusstseins unmöglich sei. „Und auch da“, fährt er fort, „wo persönliche Anerkennung Jesu vorhanden ist, hängt die Beantwortung der Frage, inwieweit im einzelnen das apostolische Zeugnis über Jesus hinsichtlich der

genannten Punkte zuverlässig ist, so eng mit den individuellen Glaubensvorstellungen zusammen, dass die inbezug auf diese Frage unter Christen vorhandenen Meinungsverschiedenheiten lediglich auf dem Boden der christlichen Dogmen- oder Kirchengeschichte doch nicht ausgeglichen werden können. Es liegt auch nicht die ‚Religion Jesu', sondern die von Jesu selbst veranlasste Verkündigung dem Christentum und seiner dogmengeschichtlichen Entwickelung zu Grunde".

Loofs bestreitet in diesen Sätzen nicht sowohl das Recht als die Möglichkeit, von Person und Lehre Jesu in der Dogmengeschichte zu handeln, und er betrachtet die Frage nicht als eine methodologische, sondern als eine prinzipielle. Ich vermag die Beweiskraft seiner Argumente nicht zuzugeben. Warum demjenigen, der bereitwillig anerkennt, dass Jesus selbst zweifellos seiner Person eine besondere Bedeutung zugeschrieben hat, unmöglich sein soll, zu einem reingeschichtlichen Verständnis dieser Person zu gelangen oder ein reingeschichtliches Urteil über sie abzugeben, vermag ich nicht einzusehen. Sollte aber Loofs, und seine Anführungszeichen scheinen das anzudeuten, unter einer „reingeschichtlichen" Betrachtungsweise diejenige verstehen, deren wir oben (S. 30) schon als einer fälschlich so bezeichneten dachten, so erklären wir uns mit ihm einverstanden, betonen aber nochmals, dass uns nichts ferner liegt, als ein derartiges, von den inneren Bedingungen eben dieser Persönlichkeit absehendes „Verständnis" zu suchen. Was ich meine, wird vielleicht durch folgende Auseinandersetzung noch

deutlicher. Vor kurzem schrieb Friedrich Naumann in seinem lesenswerten Hefte über „Jesus als Volksmann“ (S. 2)[31]: „Wir können Jesus nicht studieren mit der neugierigen Kälte, mit der man die geschichtlichen Reste eines Sokrates oder Cicero etwa wissenschaftlich zerschneidet. Wer Jesus von Nazareth nur als Kritiker besprechen kann, der gleicht jenem Manne, der die ‚Königin der Nacht‘, jene einzigartige Wunderblume, zerzupft und zerreisst, um sie, wie er sagt, zu ‚verstehen‘“. Naumann sieht hier in dem Historiker nur den Kritiker; er vergisst, dass, wenn der Kritiker von Berufswegen gezwungen ist, „die geschichtlichen Reste eines Sokrates oder Cicero wissenschaftlich zu zerschneiden“, daraus nichts für den Historiker folgt: denn den Historiker möchte ich sehen, der Sokrates mit neugieriger Kälte betrachtet, zerschneidet und nachher behauptet, er habe ihn „verstanden“. Das wäre in der That ein „Historiker“! Worin aber nun der spezifische Unterschied zwischen Sokrates und Jesus als Objekt der Geschichtsbetrachtung bestehen soll, ist nicht einzusehen. Das Amt des Kritikers der Persönlichkeit des grossen Nazareners gegenüber wollen wir doch auch nicht beschnitten sehen, warum denn das des Historikers?

Was aber ist das, um zu Loofs zurückzukehren, für eine Geschichtsbetrachtung, die da weiss, dass die von Jesu selbst veranlasste apostolische Verkündigung dem Christentum und seiner dogmengeschichtlichen Entwickelung zu Grunde liegt, und dennoch davor zurückschreckt, die Persönlichkeit und die Lehre

Jesu in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit und in ihrer Erhabenheit über die Zeit anders als durch ein Glaubensurteil zu erfassen. In solcher Zurückhaltung vermag ich nur ein Vorurteil zu sehen. Wenn aber Loofs schreibt, „dass die inbezug auf diese Frage unter Christen vorhandenen Meinungsverschiedenheiten lediglich auf dem Boden der christlichen Dogmen- oder Kirchengeschichte doch nicht ausgeglichen werden können“, so ist das freilich vollkommen richtig, ich kenne aber auch Niemanden, der das Gegenteil gefordert hätte. Seit wann ist es denn Aufgabe der Geschichtsschreibung, Meinungsverschiedenheiten, und noch dazu so schwerwiegende, auszugleichen?

Loofs meint weiter — ich muss auch darauf eingehen, — die Frage, wie Jesus sich zu der hinter ihm liegenden Entwickelung im Volke Israel gestellt habe, lasse sich aus den angegebenen Gründen nicht auf rein geschichtlichem Wege erledigen. „Denn die Zwiespältigkeit der Ueberlieferung nötigt zu der Annahme, dass schon in einzelnen Kreisen des Urchristentums die hier als Urteilsmaterial in Betracht kommenden Gedanken Jesu eine Trübung bezw. Weiterbildung erfahren haben. Allein in welcher Ausdehnung und nach welcher Seite hin dies anzunehmen ist, kann mannigfach nicht ‚objektiv‘ entschieden werden.“ Wenn hier nicht etwa wieder der falsche Begriff von Objektivität vorausgesetzt sein sollte, den wir mehrfach zurückgewiesen haben, — Loofs setzt das Wort in Anführungszeichen —, so darf man als Historiker diese Sätze nicht unterschreiben: sie sind dogmatistischer

Natur. Zum Glück widerlegt Loofs sich selbst: „Doch lässt sich das für die Beurteilung der späteren Entwicklung Entscheidende vielleicht einigermassen zu geschichtlicher (mehr wollen wir ja nicht!) Evidenz bringen“. Und nun führt er die drei ihm als die wichtigsten erscheinenden, und thatsächlich sehr wichtigen, Punkte an: die Originalität der Gedankenbildung Jesu gegenüber älteren Gedankenkreisen, die relative Antiquirung der nationalen Vorrechte Israels und die relativ gegensätzliche Stellung zur nachkanonischen Entwickelung des Judentums[32]. Das sind doch kräftige Zugeständnisse an den Gegner. Wir würden schon zufrieden sein, liesse sich wirklich nicht mehr feststellen. Die Zwiespältigkeit der Ueberlieferung, an der Loofs Anstoss nimmt, nötigt uns freilich zur Vorsicht in unseren Aussagen, sie erinnert uns an die Grenzen unseres geschichtlichen Wissens überall da, wo es sich um Anfänge handelt, kann aber nun und nimmer dazu benutzt werden, das grundsätzliche Recht der Prüfung und der Hoffnung auf reicher werdende Ergebnisse in Frage zu stellen. Sie erinnert uns endlich und vor Allem an die gewaltige Macht der Persönlichkeit Jesu. Richtig, wenn auch schwerfällig, hat sich hierüber Lagarde[33] geäussert: „Eingestehen, dass Jeder, der ihn (Jesum) sah, den Mann nur in Einzelnem richtig, in den meisten Punkten falsch oder gar nicht verstand, dass wir keine Photographie seines Wesens haben, heisst anerkennen, dass seine Persönlichkeit so gewaltig war, dass wenn die Menschen sich auf ihn besannen, sie ohne es zu wissen,

schon durch ihn anders geworden waren, und Teile seines Wesens in sich fanden, und darum auch Teile ihres Wesens, die mit den Neubildungen in ihnen nahe zusammenhiengen, in ihn versetzten, obwohl dort nie etwas diesen Kleinigkeiten ähnliches vorhanden gewesen war".

Und steht es denn nicht auf jedem Gebiet menschlicher Bethätigung mit dem Genie ähnlich? Wer hat je einen Genius in seiner Tiefe ermessen können, und wer hat sich auch nur bis zu einem gewissen Grad in ihn zu versenken, ihn zu verstehen vermocht, der ihm nicht „kongenial" war? Wer darf es wagen, über Mozart zu schreiben, in dessen Seele nicht die heilige Sphärenmusik des Ave Verum, die dämonische Kraft und bezaubernde Lieblichkeit des Don Juan, die donnernden Töne der Posaune im Requiem Wiederhall gefunden hätten? Und wir sollten die absurde Forderung wiederholen, dass ein Jude die Kirchengeschichte so gut schreiben könne, wie ein Christ[34]? Wir sollten als Historiker uns grämen, dass wir die „Objektivität" nicht erreichen können, mit der man das Protoplasma studiert? Und sollen um dieser missverstandenen Objektivität willen auf den grössten Gegenstand verzichten, den unsere Geschichtsschreibung sich wählen kann? Vortrefflich ist, was Ritschl[35] mit der Spitze gegen Straussens Leben Jesu gesagt hat: „Jesus darf ebenso wie jeder andere Mensch verlangen, in seiner Art verstanden zu werden. Dass seine Art die des religiösen Menschen, weiterhin des Propheten und Religionsstifters ist, kann natürlich nicht erkannt

werden, wenn man, wie es in der angeführten Biographie geschieht, den Gedanken von Gott einfach suspendirt. Dann ist es erklärlich, dass schliesslich für Strauss die geschichtliche Gestalt Jesu ganz undeutlich geworden ist. Wollte doch nur Jemand, der alle Musik für unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurtheilung von Mozart annehmen! Das würde der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte sein". Und nicht nachdrücklich genug können wir betonen, dass gerade unserem Gegenstand gegenüber es sich um eine „Kongenialität" besonderer Art handelt. Wir erinnern uns unserer Glaubensvoraussetzung: wir sind nicht der Meinung, dass Jemand diesen religiösen Genius, gerade diesen „Propheten und Religionsstifter" verstehen und würdigen kann, der nicht eingedrungen ist in den tiefen Gehalt des Petrusbekenntnisses.

Aber auch dieser Genius war ein Mensch, und dass selbst die grössten Genies stets nur in Anlehnung an bereits im Keim oder gar in gewisser Entfaltung vorhandene Bildungen ihre Gedanken in Wort und That, in Ton und Farbe ausgesprochen haben, dafür legt die Geschichte einstimmiges Zeugnis ab. Unsere neuere kritische Arbeit hat uns gelehrt, hier schärfer zu sehen. Aber verringert es Rafaels Bedeutung, dass er auf Peruginos Schultern stand? Und Wagners Meisterschaft wird doch wol nur für unzurechnungsfähige Anhänger durch den Nachweis verkleinert, dass er bei Meyerbeer und Weber in die Schule gegangen ist? Stört oder beunruhigt es uns, dass wir wissen,

wie Shakespeare und Schiller, von Lessing zu schweigen, ihre Vorlagen ausgenutzt haben? Und hat nicht Goethe gesagt: „Original sein heisst, in seinen individuellen Zuständen das Rechte finden“? Warum soll das Alles auf religiösem Gebiete nicht gelten? Es gilt von Paulus, Augustin und Luther, und gilt im höchsten Sinne auch von Jesus. Er hat nicht gebrochen mit der Entwicklung, die ihm vorangegangen war, sondern hat sie hinaufgeführt zur höchsten Stufe der Vollendung, und ist der Anfänger einer neuen Entwicklung geworden, die wir durch lange Jahrhunderte sich haben entfalten sehen. Der Vorwurf, der so gerne gegen diejenigen erhoben wird, die auf die Fäden hinweisen, welche Jesum mit seinem Volkstum verbinden, der Vorwurf, sie sähen in Jesu nur den jüdischen Rabbi, er ist so ungerecht wie möglich[36].

Den Verteidigern der entgegenstehenden Auffassung ist ein oft zitiertes Wort aus Rankes Weltgeschichte[37] gelegen gekommen: „Indem ich diesen Namen (Jesu Christi) nenne, muss ich, obwohl ich glaube ein guter evangelischer Christ zu sein, mich dennoch gegen die Vermuthung verwahren, als könnte ich hier von dem religiösen Geheimniss zu reden unternehmen, das doch, unbegreiflich wie es ist, von der geschichtlichen Auffassung nicht erreicht werden kann. So wenig wie von Gott dem Vater, kann ich von Gott dem Sohne handeln. Die Begriffe der Verschuldung, Genugthuung, Erlösung gehören in das Reich der Theologie und der die Seele mit der Gottheit verknüpfenden Konfession. Dem Geschichtsschreiber kann es nur darauf ankommen,

die grosse Combination der welthistorischen Momente, in welchen das Christentum erschienen ist und wodurch dann auch seine Einwirkung bedingt wurde, zur Anschauung zu bringen“ [38]. Gegen die diesen Sätzen zu Grunde liegende Auffassung gilt zunächst, was schon angedeutet oder ausgeführt wurde. Die Vermutung oder Zumutung, als könne er von dem „religiösen Geheimnis“ zu reden unternehmen, wird der Geschichtsschreiber mit gutem Recht ablehnen. Das ist ja das Grosse an allem Grossen in der Geschichte der Menschheit, dass es im letzten Grunde sich der Erklärung versagt. Aber schreiben nicht unsere Historiker über Rafael nnd Mozart und sind sich doch bewusst, den Schleier nicht heben zu können, der das Geheimnis des Genius sterblichen Augen verhüllt? Ich halte es für einen sehr erheblichen Mangel der Rankeschen Geschichtsschreibung, dass sie den religiösen Faktoren so wenig nachgegangen ist und in unserem Fall sich damit begnügt hat, die grosse Kombination der welthistorischen Momente, in denen das Christentum erschienen ist, zur Anschauung zu bringen. Der Fall ist ja nicht vereinzelt: wie unendlich dürftig ist das, was Ranke über die israelitische Religionsgeschichte zu sagen weiss, wenn man es mit dem prachtvollen Abschnitt „zur inneren Geschichte des griechischen Geistes“ vergleicht. Indessen wird man sich freilich darüber so bald nicht einig werden — und diese Frage steht hier auch nicht zur Diskussion —, welchen Raum in einer allgemeinen Weltgeschichte die Darstellung der Religionsgeschichte zu beanspruchen

habe, da hier der allgemeine Standpunkt der Beurtheilung den Ausschlag giebt. Dass aber die Behandlung dieser Themata und damit auch die Behandlung nicht sowohl der Begriffe Verschuldung, Genugthuung und Erlösung selbst — das ist Sache der Dogmatik und Religionsphilosophie — als vielmehr ihrer Entstehung, ihres Eintretens in die Geschichte und ihres Einwirkens auf die Entwicklung vom Historiker grundsätzlich abzulehnen sei, ist eine durch nichts, auch nicht durch Rankes Autorität, zu rechtfertigende, dogmatistische Behauptung.

Ebenso dogmatistisch ist es aber, wenn einige Kritiker einem wissenschaftlichen Vorurteil zu Liebe Jesus und seine Apostel nach Möglichkeit zu ignorieren versuchen: was früher Bruno Bauer, der von einem Extrem zum anderen Umgeschlagene, unternahm, setzen heute Steck, der Berner Professor, und die Lomansche Schule in Holland fort, und ganz neuerdings ist diese Wissenschaft auch zu den Sozialdemokraten gelangt[39]. Angesichts nämlich der Thatsache, dass auf griechisch-römischem Boden in der altkatholischen Kirche und schon in ihren Vorstufen uns ein so ganz anders geartetes Christentum entgegentritt als aus den neutestamentlichen Urkunden, wenigstens zu ihrem weitaus grössten und jedenfalls ihrem wertvollsten Teil, und angesichts der scheinbaren Wirkungslosigkeit dieses „neutestamentlichen“ Christentums, ist man auf die Behauptung verfallen, das Christentum sei überhaupt erst ein Erzeugnis des Hellenismus, d. h. des römischen Griechentums: Christus und Paulus Produkte der nachdichtenden Phantasie des zweiten Jahr-

hunderts. Diese Behauptung besticht auf den ersten Blick, und besässen wir nur die Urkunden etwa der sogenannten apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts, man könnte stutzig werden. Sehr richtig sagt Harnack (I [3], 51 Anm.): „Es gehört eine tiefe Erkenntnis der Probleme, die uns die beiden ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche bieten, dazu, um diese Versuche — — nicht einfach als absurd bei Seite zu schieben“. Der Grundfehler solcher Betrachtungsweise ist dieser: sie verwechselt Religion und Theologie. Dass auf die entstehende kirchliche Theologie der Hellenismus weitgehenden Einfluss gehabt hat, lässt sich nicht leugnen[40]; dass er bei der Entstehung der christlichen Religion beteiligt gewesen, ist eben eine blosse Behauptung, für die nicht der Schatten eines Beweises vorliegt[41]. Diese falsche Betrachtungsweise hat aber bei den genannten Forschern eine sehr souveräne Behandlung der urchristlichen Litteraturdenkmäler zur Folge gehabt, der man schon zuviel Ehre anthut, wenn man von ihr als einer radikalen Kritik redet. Kurzerhand werden alle diese Dokumente für unecht erklärt, einschliesslich der grossen paulinischen Briefe, das erste Jahrhundert wird von Urkunden entblösst, um das zweite zu übervölkern, Schriftstücke, deren ganze Art im Gegensatz steht zu der Art des zweiten Jahrhunderts, wie sie in seinen beglaubigten Erzeugnissen uns entgegentritt, lässt man eben im zweiten Jahrhundert als „Produkte der nachdichtenden Phantasie“ entstehen, und wie gerne erhöbe man es zum Dogma, dass Jesus nie gelebt habe.

Wiederum Harnack hat in einer Rezension des Antiqua mater betitelten englischen Machwerks dieser Art[42] das ganze Gebahren vortrefflich, wenn auch derb gekennzeichnet: „Diese Leute behandeln die Urkunden wie Papierfabrikanten die Lumpen, nehmen sie als corpora vilia voll Schmutz und Fälschung, verwandeln sie in einen dickflüssigen Brei und verarbeiten sie dann zu Löschpapier.“

Ich habe hereits angedeutet, warum es verständlich ist, dass Bauer und die ihm folgenden Kritiker auf solche Abwege geraten konnten. Auf Eines möchte ich besonders hinweisen. Diese Kritik verkennt durchaus Wesen und Bedeutung der Persönlichkeit, vorab der grossen Persönlichkeit. Sie kann es nicht begreifen, dass derselbe Paulus, der das Hohelied auf die Liebe schrieb, auch zürnen, strafen, eifern konnte, dass er in ein und demselben Briefe die verschiedensten Töne anschlägt; sie zieht es vor, diese Briefe und damit ihren Autor zu zerreissen und diesem Unbekannten das eine, jenem das andere Stückchen zuzuweisen. Offenbar haben diese Kritiker des Apostels keinen Hauch seines Geistes verspürt und wagen vielleicht von sich nicht zu sagen, was er mit Meyers Hutten hätte rufen können:

> Ich bin kein ausgeklügelt Buch,
> Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

Anstatt zuerst zu fragen, wer die Person war, von der das Christentum seinen Namen hat und von hier aus dem Geheimnis ihrer Wirkung sich zu nähern,

wählen sie ihren Standpunkt willkürlich in einer späteren Zeit, und weil ihnen hier die Wirkung nicht ohne weiteres deutlich wird, glauben sie sie überhaupt verneinen zu dürfen. Wer die musikalische Fachlitteratur zur Zeit der Hochflut der Wagnerei studiert, wird freilich den Namen Mozarts kaum erwähnt finden, geschweige denn einen Einfluss konstatieren können. Vielleicht wird ein „Kritiker“ späterer Jahrhunderte, der seinen Standort im Jahre 1880 nimmt, das weise Haupt bedenklich schütteln. Jetzt lachen wir bei dem Gedanken; für die Betrachtung einer Zeit, die bald zwei Jahrtausende hinter uns liegt, erscheint er uns nicht ungeheuerlich, und ernsthafte Menschen schenken ihm Aufmerksamkeit.

Im letzten Grund ist es doch wieder eine dogmatistische Voraussetzung, die es so manchem „Modernen“ unmöglich macht, den richtigen Einblick gerade in die Persönlichkeit Jesu zu gewinnen. Den Kritikern, mit denen wir es zuerst zu thun hatten, ist, wenn wir sie recht verstehen, diese Person zu hoch, zu gross, zu überirdisch, als dass sie sie in die Debatte der geschichtlichen Untersuchung hineinziehen möchten: ein solcher Versuch hat für sie etwas von dem Verrat am Heiligsten an sich. Die Kritiker von der Bauerschen Observanz denken nicht so hoch von Jesus, aber ebenso oder vielleicht noch ungeschichtlicher. Sie glauben freilich die Wahrheit gepachtet zu haben, indem sie das Christentum als ein Erzeugnis des römischen Griechentums ausrufen. Und darüber vergessen sie, dass der schlichte grosse Mann, den man

ans Kreuz schlug, ein Jude war, ein „Hebräer aus Hebräern“, dessen Wesen und Bedeutung ihnen völlig dunkel bleiben muss, wenn sie ihn nicht von seinen Voraussetzungen aus zu verstehen suchen. Man billigt jedem die Wohlthat zu, Sohn seines Volkes zu sein, und dem Grössten sollte man sie versagen? Gewiss: „Kein Volk schlägt sein Ideal an das Kreuz, und wen ein Volk an das Kreuz schlägt, der entspricht ganz gewiss nicht dem Ideal eines Volkes“ [43]. Wir würden uns nicht Christen nennen, wüssten wir nicht, dass Jesu Frohbotschaft über das Ideal seines und überhaupt eines Volkes hinausging: Gott der Vater, wir die Kinder, mit ihm und unseren Brüdern vereint im Gottesreich, diese Predigt ist freilich international. Aber als Historiker dürfen wir uns dabei nicht beruhigen: es ist unsere Pflicht, den Bedingungen nachzugehen, unter denen auch Jesus Mensch war, „das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit“ zu erforschen, seine Person und seine Lehre hell und gross von dem Hintergrund der Zeitgeschichte sich abheben zu lassen. Er wollte der Messias seines Volkes sein, aber er ist mehr gewesen. Die Form ist auch hier vergänglich, der Inhalt ewig.

Und nur wenn man alles dies im Auge behält, wird man der Geschichte des Christentums und insbesondere seiner Theologie gerecht. Man versteht, wie schon bei Paulus die Form sich ändert: befindet er doch, so weit er Theologie treibt — nicht also, sofern er das Kerygma vom Christus verkündigt —

sich der christlichen Wahrheit gegenüber in keiner wesentlich anderen Position wie die Theologen Augustin oder Calvin oder Schleiermacher oder Ritschl[44]. Man versteht vollends, dass das Evangelium, als es zu den „Völkern“ kam, ganz andere Formen annehmen musste. Man wird nicht mehr vor einem „Abfall der nachapostolischen von der apostolischen Religion“ reden: wie es für die historische Betrachtung keine Ketzer giebt, so kann sie auch unmöglich eine ganze Periode geschichtlicher Entwicklung unter dem Gesichtspunkt des „Abfalls“ betrachten. Wohl ist ihr der Abstand des nachapostolischen vom apostolischen Christenthum deutlich, aber sie findet ihn naturgemäss, wenn sie den Unterschied der Zeiten und Völker im Auge behält. Man wird das nachapostolische Christenthum nicht mehr tadelnd als „moralistisch verflacht“ bezeichnen und nicht mehr in ihm „einen verblichenen und verschwommenen Abklatsch apostolischer Lehre“ sehen[45]. Man wird sich nicht mehr darüber wundern, dass des Paulus Theologie unmittelbar so geringe Wirkung gehabt hat, so schwierig eine befriedigende Lösung dieser Frage sein mag, und man wird endlich dem vielgescholtenen Einzug des griechischen Geistes in das Evangelium seine grossen Seiten mehr abzugewinnen suchen, als es in den jüngsten Verhandlungen geschehen ist. Das Alles aber macht man unmöglich, wenn man die Dogmengeschichte nicht dort beginnen lässt, wo sie ihren natürlichen Augangspunkt hat: bei Person und Lehre Jesu.

IV.

Mit den bisherigen Erörterungen haben wir uns auf dem Gebiete der Theorie bewegt. Der Verdacht, dass in der heutigen Dogmengeschichtsschreibung nicht alles so stehe, wie es stehen soll, gab Veranlassung zu einer Untersuchung über den Begriff des Dogmas, über den Ausgangspunkt der Entwicklung. Nun erhebt sich die Frage: wozu das Alles? Man darf sie nicht abschneiden mit der Erwägung, dass jedes Ding seinen Wert in sich selbst trage, also auch die Würdigung der Dogmengeschichtschreibung nichts zu thun habe mit ihrer etwaigen praktischen Abzweckung. Vielmehr was vom Studium der Geschichte im Allgemeinen gilt, wird man auch hier geltend machen dürfen: wir studieren Geschichte, um aus der Geschichte zu lernen, um aus ihr die Massstäbe zu entnehmen, nach denen wir unser eigenes Wirken in der Gemeinschaft mit Anderen einzurichten gedenken. Schon Gottfried Arnold wusste es[46]: „Die Geschichte soll durch Enthüllung der Wahrheit uns von Verwirrung befreien und für die Zukunft tüchtig machen". Und Hase schreibt[47]: „Die Erfahrungen von vielen Jahrhunderten fallen uns zu, und die wohlverstandenen Lehren der Geschichte werden zu Offenbarungen der Zukunft. Nicht als könnte man im einzelnen Falle bei der Vorzeit anfragen und sie copiren. Jede Zeit enthält einen so individuellen Zustand, dass nur aus ihm selbst heraus entschieden werden kann, was ihm frommt, die bleiche Erinnerung an Aehnliches, Ver-

gangenes, hat keine Kraft gegen das dringende Bedürfnis der Gegenwart. Wohl aber durch die Erfahrungen der Jahrhunderte entsteht jene Weisheit, die sich frei und besonnen in der Gegenwart bewegt, gegen gewaltsames zudringliches Wesen wie gegen Verzagtheit".

Sind unsere bisherigen Erörterungen im Wesentlichen richtig, so kann unsere Antwort auf die Frage: wozu studiren wir Dogmengeschichte, nur lauten: damit wir lernen, die Form nicht mit der Sache, das Dogma nicht mit dem Evangelium zu verwechseln. Wir bekennen uns also zu dem Satze von Strauss[48]: „Die Kritik des Dogma ist seine Geschichte". Nur dass wir sagen würden: solche Kritik trifft das Dogma im Sinne einer irgendwie durch kirchliche Autorität gestützten unfehlbaren Fassung des christlichen Glaubens, nicht die Versuche, nicht die Notwendigkeit, immer aufs neue die christlichen Gedanken zu formuliren[49]. Jedenfalls aber hebt die historische Betrachtung die dogmatistische auf.

Nun wird man fragen dürfen: ist diese Thätigkeit nicht eine blos zerstörende? Wenn wir dem Dogma den Todtenschein ausstellen, wenn wir gar die Voraussetzungen leugnen, mit denen unsere Vorfahren, mit denen noch heute so mancher Christ an den christlichen Glauben herantritt, was haben wir an die Stelle zu setzen? Wir könnten antworten: an die Stelle der Form setzen wir die Sache, an die Stelle des Dogmas das Evangelium. Aber diese Antwort wird manchem und nicht den Schlechtesten ungenügend erscheinen: keine Ge-

meinschaft kann ohne Formen bestehen, und es ist durchaus in der Ordnung, dass auch eine religiöse Gemeinschaft sich Formen schafft, durch die sie den in ihr waltenden Geist sich verständlich zu machen sucht. Aber nicht die Formen, nicht der Buchstabe, sondern der Geist macht selig! Das wissen auch wir, wird man antworten: aber warum die Form zerstören, die doch das Gefäss des Geistes ist?

Wird dieser Einwand vom „kirchlichen“ Standpunkt erhoben, so ist er hinfällig, und es bleibt sich dabei gleich, ob diese Kirche sich protestantisch oder katholisch nennt. Vom Standpunkt derer, die die Autorität der Kirchenlehre als eine den Christenmenschen bindende betrachten, ist das Studium der Dogmengeschichte gefährlich; jeder konsequente Vertreter des Prinzips muss das behaupten, und das Urteil der Herren Dammann oder Rintelen würde hier schwerlich auseinander gehen. Diese Herren werden folgerichtig danach streben müssen, ein Verbot des Hörens dogmengeschichtlicher Vorlesungen durch Studenten der Theologie zu erwirken. Aber wir werden ihnen mit Herder zurufen: „Theologie ist ein liebliches Studium und verlangt keine Sklavenseelen“. Unseren Vorlesungen liegt ganz wesentlich der Nachweis zu Grunde, dass es eine Kirche, deren Lehren und Vorschriften das Gewissen binden könnten, nach evangelischem Verständnis nicht giebt oder nicht geben sollte. Als Jesus auftrat, gab es ein Kirchentum mit Sabbat und Neumond, mit Beschneidung und Gesetz, mit Pharisäern und Schriftgelehrten: er hat es zertrümmert.

Auf sich selbst hat er verwiesen, und auf das Bekenntnis des Petrus zu seiner Person als dem Christus, dem Sohne des lebendigen Gottes, hat er geantwortet: „Selig bist du Simon, Jonas' Sohn: denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbaret, sondern mein Vater im Himmel". Ich weiss wohl, dass der jetzige Text einen Zusatz von weittragender Bedeutung enthält: „Und ich sage dir weiter: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen". Dem, der auf diese Stelle sich beruft, wird man antworten dürfen: nicht eine einzelne Stelle kann hier den Ausschlag geben oder doch erst, nachdem sie geprüft ist an dem ganzen Geist des Wirkens Jesu. Aber es kommt hinzu: dieser Zusatz in dieser Form ist mit Grund kritisch verdächtig. Es ist mehr als wunderbar, dass der Herr das Bekenntnis seines Jüngers mit einem Bekenntnis zu diesem Jünger erwidert. Wie wenig lag das doch in seiner Frage: wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei? Unser jetziger Text, das bringen keine Auslegekünste hinweg, redet von einer unfehlbaren Kirche, und dahinter steht der unfehlbare Papst. Nun ist es eine eigene Sache mit der Kritik: ihre Ergebnisse leuchten nicht Jedem ein; dass Matth 16 18, nicht ursprünglich ist, wird noch auf lange hinaus nicht allgemein zugegeben werden, ja, wenn glückliche Funde unser Quellenmaterial nicht vermehren, niemals. Aber für unsere Frage ist es charakteristisch: dass wir uns zu einer Kirche bekennen sollen in dem Sinne, den Manche mit diesem Begriff

meinschaft kann ohne Formen bestehen, und es ist durchaus in der Ordnung, dass auch eine religiöse Gemeinschaft sich Formen schafft, durch die sie den in ihr waltenden Geist sich verständlich zu machen sucht. Aber nicht die Formen, nicht der Buchstabe, sondern der Geist macht selig! Das wissen auch wir, wird man antworten: aber warum die Form zerstören, die doch das Gefäss des Geistes ist?

Wird dieser Einwand vom „kirchlichen“ Standpunkt erhoben, so ist er hinfällig, und es bleibt sich dabei gleich, ob diese Kirche sich protestantisch oder katholisch nennt. Vom Standpunkt derer, die die Autorität der Kirchenlehre als eine den Christenmenschen bindende betrachten, ist das Studium der Dogmengeschichte gefährlich; jeder konsequente Vertreter des Prinzips muss das behaupten, und das Urteil der Herren Dammann oder Rintelen würde hier schwerlich auseinander gehen. Diese Herren werden folgerichtig danach streben müssen, ein Verbot des Hörens dogmengeschichtlicher Vorlesungen durch Studenten der Theologie zu erwirken. Aber wir werden ihnen mit Herder zurufen: „Theologie ist ein liebliches Studium und verlangt keine Sklavenseelen“. Unseren Vorlesungen liegt ganz wesentlich der Nachweis zu Grunde, dass es eine Kirche, deren Lehren und Vorschriften das Gewissen binden könnten, nach evangelischem Verständnis nicht giebt oder nicht geben sollte. Als Jesus auftrat, gab es ein Kirchentum mit Sabbat und Neumond, mit Beschneidung und Gesetz, mit Pharisäern und Schriftgelehrten: er hat es zertrümmert.

Auf sich selbst hat er verwiesen, und auf das Bekenntnis des Petrus zu seiner Person als dem Christus, dem Sohne des lebendigen Gottes, hat er geantwortet: „Selig bist du Simon, Jonas' Sohn: denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbaret, sondern mein Vater im Himmel". Ich weiss wohl, dass der jetzige Text einen Zusatz von weittragender Bedeutung enthält: „Und ich sage dir weiter: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen". Dem, der auf diese Stelle sich beruft, wird man antworten dürfen: nicht eine einzelne Stelle kann hier den Ausschlag geben oder doch erst, nachdem sie geprüft ist an dem ganzen Geist des Wirkens Jesu. Aber es kommt hinzu: dieser Zusatz in dieser Form ist mit Grund kritisch verdächtig. Es ist mehr als wunderbar, dass der Herr das Bekenntnis seines Jüngers mit einem Bekenntnis zu diesem Jünger erwidert. Wie wenig lag das doch in seiner Frage: wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei? Unser jetziger Text, das bringen keine Auslegekünste hinweg, redet von einer unfehlbaren Kirche, und dahinter steht der unfehlbare Papst. Nun ist es eine eigene Sache mit der Kritik: ihre Ergebnisse leuchten nicht Jedem ein; dass Matth 16 18, nicht ursprünglich ist, wird noch auf lange hinaus nicht allgemein zugegeben werden, ja, wenn glückliche Funde unser Quellenmaterial nicht vermehren, niemals. Aber für unsere Frage ist es charakteristisch: dass wir uns zu einer Kirche bekennen sollen in dem Sinne, den Manche mit diesem Begriff

verbinden und der recht eigentlich katholisch ist, das lässt sich nur auf einen Text stützen, der der kritischen Forschung und zwar nicht aus polemischen Gründen verdächtig erscheint. Es spiegelt sich wieder, was im allgemeinen bereits gesagt wurde: dass der Glaube an Jesus den Christus und an sein Evangelium unsere Religion begründet, darüber ist man einig; aber man möchte die Kirche, ihre Rechtsordnung, ihre Bekenntnisse mit in den Handel geben. Extra ecclesiam nulla salus: das ist und bleibt ein katholischer Satz, so lange man die Kirche nicht ganz allgemein fasst als das, was sie wirklich ist: die Gemeinschaft derer, die an Christum als ihren Herrn und durch ihn an Gott, den Vater, glauben, das heisst, ihm von Herzen vertrauen und alle ihre Sorgen auf ihn werfen.

Kann man solchem Standpunkt mit Fug entgegenhalten, dass auf ihm trotz aller Versicherung vom Gegentheil die Form mit der Sache verwechselt wird, so wird Aehnliches gegenüber einem einseitigen Radikalismus gelten, der, nachdem er die Dogmen als Hirngespinste und Ausgeburten menschlicher Beschränktheit nachgewiesen zu haben glaubt, auch den Glauben an Christus und Christentum verneint: er wirft mit der Form die Sache von sich. Strauss eröffnete sein Buch vom alten und vom neuen Glauben mit einem Abschnitt über die Frage: Sind wir noch Christen? Darin kritisiert er den „alten, unverfälschten Kirchenglauben“ an der Hand des apostolischen Symbolums, um zum Schlusse das Bekenntnis abzulegen: „Wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht

drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz wenn wir als ehrliche aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: „wir sind keine Christen mehr“ [50]. Der Mann, der der Vornehmsten Einer war unter denen, die dem alten Dogmenglauben die Axt an die Wurzel legten, der in der vielberufenen Schlussabhandlung zu seinem Leben Jesu trotz aller Einseitigkeiten und Hegelschen Ideen so viel Beherzigenswertes sagte, hat sich aus dem selbstgestellten Dilemma nur durch die Negation herauszuhelfen vermocht. Ich weiss nicht, ob er heute, wo die Hochflut des „Materialismus“ vorüber ist, gegen den doch, ohne dass er es wollte, sein „Bekenntnis“ genügendes Zeugnis ablegt, noch schreiben würde wie vor nun fast einem Vierteljahrhundert. Er hat nicht immer so geurteilt, dass er mit dem Gefäss auch den Inhalt wegwerfen zu sollen meinte. Wir aber müssen uns fragen: wollen wir, die wir seine Voraussetzung, dass der alte Kirchenglaube, dass das Dogma unwiederbringlich dahin sei, teilen, mit ihm in den Fehler seiner Schlussfolgerung verfallen?

Es giebt nur ein Christentum, wie es nur eine Wahrheit und einen Gott giebt. Aber nicht allen erscheint die Wahrheit im gleichen Gewande: wie will man von dem Mütterlein, das fromm und andächtig, geistig arm und doch Erbe des Himmelreichs, dem Worte Gottes lauscht, verlangen, dass es die Höhen und Tiefen der Geschichte überschaut, dass es sich Gedanken macht wie wir sie uns gemacht haben?

Aber nehmen wir das Gegenstück: soll dem, der mit redlichem Bemühen auf der breiten Grundlage eines umfassenden wissenschaftlichen Weltbildes, das freilich nicht das jenes Mütterleins ist, im Glauben an Gott und Christus eigene Wege wandelt, soll dem verboten sein, nach seiner Weise zu reden von den Geheimnissen des Glaubens? Sollen, weil nicht alle im Stande sind, feste Speise zu geniessen, die Mündigen wieder zu Unmündigen werden? Damit wollen wir keinem „Gnostizismus“ das Wort reden, sofern mit diesem Stichwort eine missbräuchliche Verwertung der wahren „Gnosis“ bezeichnet werden soll: wir sind nicht der Meinung, dass nur der Pneumatiker, der Geistesmenschen die volle Erlösung harre, die den Minderbegabten versagt bleibt. Gnostiker im guten Sinne des Wortes sind wir darum doch, d. h. wir sind bemüht mit dem Geist, der aus Gott ist, zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist (1 Kor 2 12), und soweit wir diesen Geist besitzen, wollen wir auch eindringen in die Tiefen Gottes. Jeder nach dem Mass, das ihm gegeben, und jedenfalls nicht nach den Vorschriften autoritativer Kirchenlehre. Dass einst in Judäa ein Mann aufstand, Jesus von Nazaret, der da lebte, lehrte und starb, mit dieser Thatsache allein ists freilich nicht gethan, so wenig wie aus der „Thatsache“, dass er auferstand und zum Himmel fuhr, etwas für den Glauben gewonnen ist. Es bleibt doch immer wahr, was der Dichter sagt: „Wär' Christus tausendmal in Betlehem geboren und nicht in dir, du wärst doch ewiglich verloren“. So viel ich sehe, hat es niemals einen tiefer

denkenden Christen, geschweige denn einen christlichen Theologen von Bedeutung gegeben, der nicht an den historischen Jesus von Nazaret mit seinem individuellen Glaubensverständnis herangetreten wäre. Schon Paulus und Johannes haben sich ihren eigenen Christus geschaffen, und bis auf unsere Tage ist es nicht anders gewesen.

Der grosse Alexandriner Origenes hat das wohl gewusst. Er hat es dem Celsus und in seinem Kommentar zum Johannesevangelium auch den Mündigen der Gemeinde gesagt, dass Jesus Christus, das Wort Gottes, für Alle gekommen sei, aber jedem anders erschienen. Die Menschheit zerfällt in die mannigfaltigsten Gruppen, und Christus hat allen, die doch nicht die gleichen Fähigkeiten hatten, gebracht, was zu bringen seine Aufgabe war: jedem das Brod des Lebens, dessen er bedarf. Pistis und Gnosis, Glaube und Erkennen, treten hier nicht in Widerspruch, sondern sie ergänzen sich. Den verschiedensten Fähigkeiten hat Jesus sich angepasst, sowohl in seiner Erscheinung wie in seinen Handlungen. Hatte doch sein Leib die Eigenschaft, sich zu verändern, und Allen ist er Alles geworden. Keinem hat er die Kenntnis seiner geheimnisvollen Lehren vorenthalten, vielmehr in seiner übergrossen Liebe zu den Menschen hat er den höher Gebildeten ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen verliehen, das die Seele weit über alles Irdische zu erheben vermag, und hat sich doch ebenso liebevoll zur schwächeren Fassungskraft des gemeinen Mannes, der einfachen und ungebildeten

Frauen, der Dienenden, kurz Aller herabgelassen, die von Niemandem, als nur von Jesus allein einen Unterricht von Gott, den sie verstehen und fassen konnten, sowie Gebote empfiengen, die geeignet waren, sie zu einem besseren Leben anzuleiten. So ist also Jesus Christus gekreuzigt und auferstanden; er, der Gottmensch, hat das Opfer gebracht, das die Sühne der Sünde darstellt; er hat ein Lösegeld gezahlt, das der Herrschaft des Teufels ein Ende macht: aber er hat es gethan um derer willen, deren Fassungsvermögen für die geistige Auffassung nicht zureichte. Christus ist zwar in Wahrheit und Wirklichkeit erschienen, als der Arzt und der Retter; aber man weiss doch, dass es auch bei den Heilmitteln eine heilsame Täuschung und Lüge giebt. Für den, der die Erkenntnis hat, ist Christus der göttliche Lehrer, ist er der Hierurg, der ihm die Tiefen der Geheimnisse erschliesst und ihm ein neues Lebensprinzip bringt, so dass er nun an seinem Leben Teil hat und selber göttlich wird: „Selig, wer Schuldner des Sohnes Gottes geworden ist, nicht so, dass er des Arztes oder des Hirten oder der Erlösung bedarf, sondern seiner Weisheit, seines Wortes, seiner Gerechtigkeit“ [51].

Wir teilen die Voraussetzungen nicht, die Origenes machte und die für ihn im Bekenntnis der Kirche festgelegt sind: vieles in seinen Worten mutet uns heute fast kindlich naiv an. Sind sie darum in ihrem innersten Kern weniger wahr? Bleibt nicht für uns wie für Origenes, trotz aller Kritik, die die „Wissenden“ üben, trotzdem sie sich nicht kümmern um das

blos Historische, Jesus Christus der göttliche Lehrer, der Heiland und der Herr? Und sollen wir deshalb weniger niederknieen vor dem wunderbaren Kindlein in der Krippe, das die Welt erobert hat, weil wir die Erzählung von seiner wunderbaren Geburt als eine fromme Legende erkannt haben? Sollten wir so stumpf geworden sein, den Schmerz um die Gegenwart, die Hoffnung auf die Zukunft, die zu dem Glauben an die Auferstehung Jesu geführt haben, nicht mehr auch als die unsrigen zu empfinden, und sollten wir den Sieg des Lebens über den Tod, an dem unser Glaube hängt, nicht mehr in diesem Zeichen feiern können? Nehmen wir wirklich solchen Anstoss an den Abweichungen der evangelischen Berichte, dass wir nicht mehr mit Goethe sagen können:

Vom Himmel steigend Jesus bracht'
Des Evangeliums ewige Schrift,
Den Jüngern las er sie Tag und Nacht,
Ein göttlich Wort, es wirkt und trifft.
Er stieg zurück, nahm's wieder mit,
Sie aber hatten's gut gefühlt,
Und jeder schrieb, so Schritt für Schritt,
Wie er's in seinem Sinn behielt,
Verschieden. Es hat nichts zu bedeuten!
Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten;
Doch damit können sich die Christen
Bis zu dem jüngsten Tage fristen!

Falschmünzerei! rufen die Einen. Aesthetische Verwässerung! die Andern. Falschmünzerei: aber trifft dann dieser Vorwurf nicht Jesum selbst, wenn er von sich als dem Menschensohne in einem anderen

Sinne sprach als seine Zuhörer damit verbinden mussten? War es Falschmünzerei, wenn er ein Reich Gottes predigte, das ein ganz anderes war als nach landläufigen Begriffen darunter verstanden werden musste? Er war gewiss der grösste Falschmünzer, als er sich für den Messias ausgab. Und bekannte sich nicht Petrus zu ihm als dem Sohn des lebendigen Gottes, ohne etwas zu wissen von seiner wunderbaren Geburt, und ohne dass er ihn hatte auferstehen oder zum Himmel fahren sehen? Sind also wir Falschmünzer, die wir vom Sohne Gottes reden, trotzdem wir aus wissenschaftlichen Gründen überzeugt sind (nicht etwa meinen oder glauben), dass er geboren und gestorben ist wie wir und alle anderen Menschen? Warum sollen wir ihn nicht Gottes Sohn nennen, wenn wir doch überzeugt sind, dass er in einzigartiger und grundlegender Weise uns zu Gottes Kindern gemacht hat?

Ich fürchte, dieser Vorwurf schmeckt stark nach der „Kirche“ und nach ihren „Bekenntnissen“. Er kann den nicht anfechten, der sich „ein wirkliches Verständnis wie für den ursprünglichen Sinn der Bekenntnisse so für die Geschichte der Wandlung ihres Verständnisses — oft bis zu einem ganz neuen Sinn — erworben hat“. Und dieses Verständnis sollen und müssen sich gerade diejenigen erwerben, die da zu Dienern und Predigern des Evangeliums berufen sind. Die „Kirche“ macht für ihren Standpunkt gern ihren pädagogischen Beruf geltend, und es ist fast das Einzige, worauf sie sich mit Grund berufen darf: „So

konnte ich, Brüder, zu euch nicht reden wie zu geistlichen, sondern wie zu fleischernen Menschen, zu Unmündigen in Christo. Milch gab ich euch zu trinken, nicht feste Speise. Ihr vermochtet es noch nicht, ach ihr vermöget es ja auch jetzt noch nicht: denn noch seid ihr fleischern". Der Satz ist heute so wahr wie damals, als der Apostel ihn seinen Korinthern entgegenhielt. Aber er, der Prediger des Evangeliums, hat ihn doch nicht auf sich selbst angewandt! Und heute sollen diese Prediger zu „Unmündigen in Christo" herabgedrückt werden, heute sollen sie zwar Christum, den Herrn, aber sie sollen ihn in der Form verkündigen, die man zu Nicäa und Chalcedon, zu Kloster Bergen oder sonst wo als alleinseligmachend zu verkündigen für gut befunden hat? Und meint denn der Apostel etwa, dass zu Gunsten der Unmündigen in der Gemeinde die Mündigen geschädigt werden sollen? Glaubt man weiter zu kommen, wenn man nur an die Unmündigen sich wendet, die Mündigen aber bei Seite liegen lässt? Der Prediger Christi soll Beiden dienen: denen, die die Form, eine bestimmte Form nicht entbehren können, aber auch denen, die gewohnt sind, sich das religiöse Geheimnis nach ihrer Weise zu deuten. Und um das zu können, muss er wissen, dass die Form nicht die Sache ist, nicht aber darf man ihm diese Erkenntnis künstlich vorenthalten. Und wenn er im Verkehr mit den Schwachen anders redet als wo ers mit Starken zu thun hat, so mag er den Vorwurf, ein Falschmünzer zu sein, mit ruhigem Gewissen auf sich nehmen, des Apostels eingedenk und seines Herrn.

Aesthetische Verwässerung. Gewiss! Weil etwas schön ist, brauchts noch nicht wahr zu sein, und was uns ästhetisch anregt und erhebt, ist an sich noch nicht im Stande, uns Trost zu gewähren im Leben und im Sterben. Die Religion lebt in der Wirklichkeit und von ihr: liesse der Nachweis sich führen, dass sie nichts sei als ein mehr oder weniger schönes Phantasiegebilde des menschlichen Geistes, so wäre es aus mit ihr und ihrer Lebenskraft. Und die religiöse Wirklichkeit ist uns nach christlicher Auffassung dargeboten in der Person Jesu von Nazaret: sie bleibt der Ausgangs- und der Endpunkt unserer Betrachtung. Wohl hat man geleugnet, dass die Idee irgendwo in einer geschichtlichen Grösse vollkommen in die Erscheinung getreten sei oder erscheinen könne, und hat den absoluten Wert des Geisteslebens irgend einer geschichtlichen Persönlichkeit bestritten. Man thut es wegen der zeitgeschichtlichen Form, in der sich das Geistesleben offenbart. Auch wir fühlen uns nicht an die Form gebunden, nur wollen wir gerade im Geschichtlichen das Ewige erfassen, gerade auf Grund des Geschichtlichen das Bleibende sondern vom Vergänglichen, den Geist in der Geschichte von der zeitgeschichtlichen Erscheinung. So wollen wir auch das Bild des geschichtlichen Jesus nicht verwässern, modernisieren und entschränken, den „historischen Jesus“ nicht in einen „idealen Christus“ verflüchtigen; wir streben als Historiker darnach, ein Charakterbild von ihm zu gewinnen auf dem Grunde seiner Zeit und seines Volkstums, aber darum sind

wir unbehindert, in ihm, dem geschichtlichen Jesus, das Abbild des ewigen Christus und seines Vaters im Himmel zu sehen.

Hat Jemand im Glauben an seinen Christus Trost gefunden, so überlasst es ihm doch, in welchen Formen er die religiöse Wirklichkeit sich zurechtlegen will. Nur zwingt ihm kein Dogma auf, das stets etwas an sich hat von „menschlicher Meinung“. Sagt ihm nur nicht, er müsse „glauben“, dass Drei Eins sei und Eins Drei. Er würde antworten wie Goethe Eckermann sagte: „Das widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, dass mir damit am Mindesten wäre geholfen gewesen“. Und scheltet ihn nicht einen „Aesthetiker“, wenn er an Manchem, was er nicht für „wahr“ zu halten vermag, dennoch sich erbaut und aufrichtet. Nennt ihr das Stimmungsreligion, nun es muss auch Stimmungsmenschen geben. Es führen viele Wege zu Christus: giebt es doch Menschen genug, die der regelmässigen Sonntagspredigt kein Gefallen, geschweige denn eine andauernde Erbauung abzugewinnen vermögen, und die doch durch die Matthäuspassion, die Spiele von Oberammergau und wohl auch den Rubinsteinschen Christus nicht nur ästhetisch angeregt werden, sondern einen persönlichen Eindruck von Christus empfangen und dadurch sittlich gekräftigt, religiös getröstet werden? Wer das nicht verstehen kann, mag schweigen. Wenn er Gottes Geist nur spürt, wo Predigt und Sakramente sind, ich will ihn nicht hindern. Nur soll er eingedenk bleiben, dass es heisst: der Wind bläset, wo er will, und du

hörest sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Man hat gesagt: ohne Christus wäre ich Atheist. Ich kann das Wort verstehen, mir auch bis zu einem gewissen Grade es aneignen; aber die einseitigen Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, widersprechen Allem, was wir von „Gott in der Geschichte“ wissen, von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind. Es giebt Christen und nicht die schlechtesten, denen jenes Wort vermessen erscheint, trotzdem es sich auf Paulus berufen darf, der geschrieben hat (Eph 2 12): „Darum gedenket daran, dass ihr zu derselbigen Zeit ohne Christus waret, daher ihr keine Hoffnung hattet und waret ohne Gott (ἄθεοι) in der Welt“. Was wollen wir darüber streiten, heisst es doch: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“.

So oft ich von Verketzerungen höre, fallen mir Goethes schöne Worte ein:

Ziehn wir nun die achtzig Jahr
Durch des Lebens Mühen,
Müssen auch im Silberhaar
Unsre Pflüge ziehen.
Führt doch durch des Lebens Thor
Traun, so manche Gleise;
Ziehn wir einst im Engelchor
Geht's nach einer Weise.

Unseren streitbaren Theologen und Kirchenmännern möchte man diesen Spruch gern ins Stammbuch schreiben.

Anmerkungen.

[1] Der Titel, den ich für meine Abhandlung gewählt habe, könnte des berühmten Musters wegen anmassend erscheinen. Indessen ist mir trotz längeren Nachsinnens keiner eingefallen, der meine Absicht besser zum Ausdruck brächte. Man suche aber nicht mehr, als was der Titel besagt. Ich wollte keine „Prolegomena“ schreiben, höchstens ein Kapitel daraus, und auch dies wird nur unter bestimmten Gesichtspunkten behandelt. In den „Prolegomena“ unserer dogmengeschichtlichen Lehrbücher oder unter den „Voraussetzungen der Dogmengeschichte“ findet sich freilich manches, was nach meiner Meinung nicht hinein gehört, noch mehr aber — wenn ich etwa von Baur absehe — fehlt von dem, was die Erörterung verdient. Themata wie: Religion und Theologie, Theologie und Philosophie, Christentum und Kirche, Schrift und Tradition und ähnliches gehören in einen grundlegenden, allgemeinen Teil unserer Disziplin, dessen sie überhaupt nicht vollständig entraten kann.

[2] Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche. Nach den Kirchenvätern ausgearbeitet von Samuel Gottlieb Lange, Professor zu Jena. Erster Theil. Leipzig, bey Gerhard Fleischer dem Jüngern. 1796.

[3] Lange hält, obwohl er weiss, dass die äusseren Gründe für Justin als den Autor dieses Werkes sprechen, einen Anderen für den Verfasser, „einen Mann von Kopf und Kenntnissen, bey dem sowohl Gewandheit im Denken als auch Gewandheit im Vortrage sichtbar ist“; während Justin „ein Mann von wenig Kopf und sehr beschränkten Kenntnissen“ war, „der die Dinge, welche er vortrug, auf die gewöhnlichste Art sagte und in seine Schriften oft gar keinen rechten Zusammenhang zu bringen verstand, sondern bisweilen alles untereinander warf, wodurch sie

freilich keine angenehme Lektüre wurden“. Die Berechtigung dieser Kritik lasse ich hier dahingestellt.

[4] W. Münscher, Handb. d. christl. DG. 4. Bd. Marb. 1797—1809. Lehrb. d. christl. DG., ebend. 1811. 3. Aufl. von D. v. Cölln und Ch. G. Neudecker, 2 Teile in 3 Bdn., Cassel 1832—1838.

[5] G. Thomasius, D. christl. DG. als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs dargestellt. 2 Bde. Erlang. 1874, 1876. 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg. 2 Bde. Erlang. 1886, 1889.

[6] A. Harnack, Lehrb. d. DG. 3 Bde. Freib. i. Br. 1886 bis 1890. Bd. 1 u. 2 in 3. Aufl. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.

[7] Cicero, Quaest. acad. II 9: sapientia neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata, quorum nullum sine scelere prodi potest; quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur.

[8] Apg 16 4: τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. Ignat. Magn. 13 1: σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. Didache 11 3: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου.

[9] Gregor. Nyss. Epist. 24: Christus (vgl. Mt 28 19 f.) διαιρεῖ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἵς τε τὸ ἤθικον μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.

[10] F. Loofs, Leitf. f. seine Vorles. üb. DG. Halle 1889. 3. Aufl. (Leitf. z. Studium d. DG.) 1893.

[11] R. Seeberg, Lehrb. d. DG. Erste Hälfte: Die DG. der alten Kirche. Erlang. u. Leipz. 1895.

[11a] τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. Harnack hat diese Worte seinem Buche als Motto vorangestellt.

[12] F. K. Meier, Lehrb. d. DG. für akadem. Vorlesungen. Giessen 1840. 2. Aufl. von G. Baur, 1854. Dieses Buch verdient in jeder Beziehung das Lob, das ihm Harnack spendet. Es ist in der That „formell und materiell eine sehr bedeutende Leistung“, von der nur zu bedauern ist, dass sie verhältnismässig

wenig Einfluss geübt hat. Von den Ausstellungen, die im Texte aus methodologischen und andern Gründen gerade gegen unsere neuesten Lehrbücher erhoben werden, wird das Meiersche fast gar nicht betroffen.

[13] F. C. Baur, Vorlesungen üb. d. christl. DG., herausgeg. von F. Baur. 3 Bde. in 4 Tln. Leipz. 1865—1868. Lehrb. d. DG. Leipz. 1847. 3. Aufl. 1867.

[14] Vollkommen richtig Harnack (III 585): „Bis zur Concordienformel und den Dordrechter Beschlüssen die Geschichtserzählung ausführlich zu geben, dann aber abzubrechen, halte ich für einen schweren Fehler, weil durch ein solches Verfahren nur das Vorurtheil bestärkt wird, als seien die dogmatischen Bildungen der Reformationskirchen im 16. Jahrhundert ihre klassische Ausgestaltung, während sie doch nur als Durchgangspunkte betrachtet werden dürfen". Seeberg meint dazu (S. 5* N.): „Diese Begründung in einem historischen Werk mutet den unbefangenen Leser doch recht wunderbar an" (!). Jedoch wusste schon Meier (Vorrede IV), dass die Aufgabe der Dogmengeschichte nicht befriedigend gelöst werden könne „von dem Standpunkt, der die Entwicklung des Dogmas als bereits abgeschlossen betrachtet, sei es zu Trient oder zu Kloster Bergen". Und M. A. Landerers Neueste Dogmengeschichte (herausgeg. von P. Zeller, Heilbronn 1881) reicht von Semler bis auf die Gegenwart.

[15] J. Kaftan, Die Wahrheit d. christl. Religion. Basel 1888, S. 257.

[16] Vgl. seine Aufsätze im 5. Jahrgang der christl. Welt 1889. Auch separat erschienen.

[17] Die an Harnacks Aufstellungen geübte Kritik berührt sich in mancher Beziehung mit dem, was Lüdemann im Theol. Jahresber. VIII, 1888, 109—115, vorgebracht hat. Es ist vielleicht überflüssig, hinzuzufügen, dass der Ton, in welchem dieser Gelehrte seine Ausstellungen an Harnacks und Anderer Arbeiten, wenn sie ihm nicht in den Kram passen, vorzubringen pflegt, selbst dem wohlwollendsten Beurteiler als unwürdig erscheinen muss. Man kann sehr wohl in Prinzipienfragen ab-

weichen und dennoch Harnacks Genialität rund anerkennen. Thut man es nicht, so stellt man sich in ein falsches Licht und verrät etwas von dem ζῆλος καὶ φθόνος, die schon der alte Klemens von Rom als unchristlich gebrandmarkt hat.

[18] Zeitschr. f. Protestant. u. Kirche. Erlang. 1842. N. F. III 78.

[19] Sehr gut sagt Seeberg (S. 2): „Der streng festzuhaltende historische Charakter unserer Disciplin schliesst somit vor Allem die katholische Behauptung aus, dass das kirchliche Dogma als solches infallibel ist, eine Behauptung, die geschichtlich gegenstandslos wird schon durch die Tatsache der einander widersprechenden Dogmen der Partikularkirchen. Es gibt kein göttliches Dogma, so wenig es ein göttliches Kirchenrecht oder eine göttliche Liturgie gibt. Und ebensowenig darf die Dogmengeschichte sich zu dem Nachweis der Richtigkeit des Dogmas der eigenen Confession gestalten. Das mag praktisch ein erwünschter Erfolg sein, theoretisch ist es ein Uebergriff in die Dogmatik." Wenn doch mit diesen trefflichen theoretischen Bemerkungen nur in der Praxis Ernst gemacht würde!

[20] Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass unser theologischer Unterrichtsbetrieb es wünschenswert, ja notwendig erscheinen lässt, die Theologie des Neuen Testaments um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen in besonderer Vorlesung zu behandeln. Es steht hier ähnlich wie bei der Geschichte der protestantischen Theologie oder bei der sogenannten Einleitung in das Neue Testament. Uebrigens bemerke ich, dass schon Baur über diese Frage sehr gute Bemerkungen gemacht hat. Er schreibt (I, 1 [20]): „Es kann daher kein Zweifel sein, dass, wenn auch nicht die Lehre Jesu selbst, sofern sie nichts unmittelbar Gegebenes ist (?), doch die Lehrbegriffe der Apostel schon der Sphäre der dogmengeschichtlichen Bewegung angehören. Eine andere Frage aber ist es, ob die Dogmengeschichte in eine nähere Erörterung derselben einzugehen hat, seitdem die Reichhaltigkeit des Stoffs, welcher hier vorliegt, es nothwendig gemacht hat, alles, was dahin gehört, in der biblischen Theologie als ein eigenes für sich bestehendes Gebiet ab-

zugrenzen. In welchem Umfang die Dogmengeschichte zugleich auch biblische Theologie sein kann, muss dahingestellt bleiben; die Hauptsache aber ist, dass in Ansehung des Objects der Dogmengeschichte anerkannt werde, es sei schon hier ein Gebiet, auf das die Dogmengeschichte mit Recht Anspruch zu machen hat, sofern sie alles an sich zu ziehen berechtigt, was sie mit ihrem Begriff zu umfassen imstande ist.“ Diese letzten Worte zeigen, dass Baur mit den oben bekämpften Begriffsdistinktionen nicht einverstanden gewesen sein würde.

[21] Th. Zahn, Der Kampf um das Apostolikum. Nürnberg 1893. Nicht zu verwechseln mit seiner geschichtlichen Untersuchung: Das apostolische Symbol, Erlang. u. Leipz. 1893. Die Sperrungen im Text rühren von mir her.

[22] Dazu die Anmerkung: „Celsus bei Origenes c. Celsum II 63. 67. 70; Spinoza Epist. 23 (ed. Paulus p. 514); Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus (1868) S. 124.“

[23] K. Hase, Savonarola. 2. Aufl. Leipz. 1861, S. 99f.

[24] Apol 1 27. Ich benütze die treffliche Uebersetzung von H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Strassb. 1894.

[25] Den „christlichen Theologen Holsten“ habe ich im Text nicht mit genannt. Ich finde an der von Zahn angeführten Stelle und an anderen des Buches gar nichts von einem Verlangen nach solcher Bezeugung der Heilsthatsachen. Zahn hat hier mit seinen Augen gelesen. Was Celsus anbetrifft, so will ich nicht behaupten, dass er ein solches Verlangen nicht besessen habe, nur sind die von Zahn angeführten Stellen nicht ohne Weiteres für seine Behauptung beweiskräftig. Ich setze sie, in der Rekonstruktion Keims, hierher: „Wäre Jesus wirklich auferstanden, so hätte er, wenn er doch eine wahrhaftige göttliche Kraft erscheinen lassen wollte, den Schmähern selbst und dem Verurteiler und überhaupt Allen erscheinen müssen (2 63). Er fürchtete doch nicht mehr irgend einen Menschen, nachdem er gestorben und, wie ihr saget, Gott war; auch wurde er von Anfang nicht dazu geschickt, um verborgen zu bleiben (2 67). Wenn aber also das wenigstens soviel half zum Beweis der Gottheit,

so wäre es gut gewesen, von dem Pfahl mindestens sogleich zu verschwinden (2 68). Welcher Bote aber, der jemals geschickt worden, verbirgt sich, während er das Befohlene ankündigen müsste? Oder predigte er, so lang er im Leib keinen Glauben fand, Allen aufs reichlichste; dann aber, als er wohl, von den Todten auferstanden, starken Glauben angeboten hatte, erschien er nur Einem Weiblein und seinen Genossen heimlich und schüchtern? Gestraft also zwar wurde er von Allen gesehen, auferstanden aber von Einem; das Gegenteil davon wäre am Platze gewesen (2 70), damit er die Frommen erleuchtet, der Sünder oder Bussfertigen aber sich erbarmt hätte (2 71). Wollte er verborgen bleiben, wozu wurde gehört die Stimme aus dem Himmel, die ihn als Sohn Gottes verkündigte? wollte er aber nicht verborgen bleiben, was wurde er gestraft oder was starb er (2 72)? Wollte er uns durch die Strafen, welche er litt, lehren, auch den Tod zu verachten, so musste er, auferstanden von den Toten, offen zum Licht rufen Alle und das lehren, um dessen willen er herabgekommen (2 73)". Diese Worte sind offenbar durch Zahns Redensart nicht widerlegt. Und vollends Spinoza äussert sich, wenigstens in dem von Zahn angeführten Brief, der ja pädagogischen Charakter haben mag, nicht, wie er nach Zahns Behauptung es thun müsste. Er hat vollkommen Recht, wenn er schreibt: Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et Religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut ajunt, sed ignorantiam. Und was er über die Auferstehung Christi vorbringt, ist so vortrefflich, dass ich es nur aus Gründen der Raumersparniss nicht hierhersetze. Man möge es bei Spinoza im Zusammenhange nachlesen.

[26] Von diesem Standpunkt ist auch die interessante Broschüre von Fr. Brunetière, La Science et la Religion, Paris 1895, geschrieben, und was Brunetière vorbringt über die faillites que la Science a faites à quelques-unes du moins de ses promesses, entbehrt nicht des Grundes, wenn er auch vielfach

nur die extremen Behauptungen der Gegner, nicht die besonnenen widerlegt.

[27] Chr. Sigwart, Logik. 2. Bd. (1. Aufl.) Tüb. 1878, S. 21. Sigwart fährt fort: „weder zeigt uns die Erfahrung ausnahmslos eine von selbst sich darbietende Regelmässigkeit, nach der sich die Ereignisse Gesetzen unterordnen, die zu finden blosse Zusammenfassung ähnlicher Fälle genügte, noch wird es einer construirenden Metaphysik gelingen, uns zu überzeugen, dass ein Seiendes nicht anders gedacht werden könne, als gesetzmässig durch anderes Seiende bestimmt, oder dass in dem logischen Gesetz der Identität schon liege, dass alle Veränderung eines Seienden aus inneren oder äusseren Gründen nach allgemeinen Regeln notwendig sei".

[28] Vgl. E. Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff. Mit Nachträgen deutsch herausgeg. von A. Baur. Freib. u. Leipz. 1895, S. 32: „Wenn man auch nachwiese, dass alle in der Bibel erzählten Thatsachen geschichtlich sind, so hätte man damit noch nicht bewiesen, dass sie ihr Dasein einem besonderen und wunderbaren Eingreifen Gottes verdanken. In gewissen Fällen kann die Wissenschaft die Thatsächlichkeit einer ausserordentlichen Erscheinung aufs klarste beweisen; aber hier hört der Beweis auf; er kann nicht weiter gehen; es ist unmöglich zu zeigen, dass diese ausserordentliche Erscheinung einem übernatürlichen, göttlichen Handeln zu verdanken, dass sie nicht die Wirkung einer natürlichen Ursache sei. Wir dürfen uns die Unmöglichkeit des Wunderbeweises nicht verhehlen. Wenn in Gegenwart der Professoren der medizinischen Fakultät ein Aussätziger durch ein Wort geheilt würde, so würden dieselben nach den natürlichen Ursachen der Heilung forschen und sich keineswegs gezwungen sehen, in diesem Ereignis den Finger Gottes zu erkennen. Man beobachtet bei den indischen Fakirs ganz ausserordentliche, unerklärliche Dinge, deren Rätsel unsere christlichen Missionare zu lösen suchen, in welchen sie aber trotz ihres wunderbaren Charakters durchaus keine übernatürlichen Erscheinungen sehen wollen".

[29] Wie sehr die gegenteilige Auffassung noch heute auch in

angeblich wissenschaftlicher Erörterung ihr Wesen treibt, mögen folgende Sätze aus der akademischen Antrittsrede über „Das Wunder im Neuen Testament“ von P. Feine, Eisenach 1894, zeigen. Feine schliesst, nachdem er den freilich bequem zu führenden Nachweis, dass die Auferstehungsberichte eine Auferstehung voraussetzen, noch einmal geführt hat, mit folgenden, scheinbar so unbefangenen Worten: „Es wird nicht gelingen, den Christenglauben, den Auferstehungsglauben, seiner geschichtlichen Begründung zu entkleiden (als ob das irgend Jemand, der seine fünf Sinne beisammen hat, versuchte!). Ist aber an diesem einen Punkte die Durchbrechung des kausalen Naturzusammenhanges geschichtlich so gut bezeugt (? von wem, von Leuten mit ptolemäischer Weltanschauung und selbst für ihre Zeit beschränktem Gesichtskreis), so ist damit viel gewonnen. Denn dann ist an der entscheidenden Stelle gezeigt, dass die beiden bekannten Einwände gegen die biblischen Wunder: „sie sind nicht möglich“ und „sie sind nicht nachweisbar“, sich auch (!) vor der geschichtlichen (!) Forschung als unhaltbar erweisen. Aber dies muss man sich und andern eingestehen, das letzte Wort in der Entscheidung über die Stellung zur Wunderfrage spricht nicht die geschichtliche Untersuchung, so sicher wir derselben nicht entraten können, und dies gilt nicht nur für diejenigen, welche das Wunder in der Schrift bestehen lassen, sondern auch für diejenigen, welche es leugnen“. Den letzten Satz, soweit er nicht eine selbstverständliche Wahrheit enthält, widerlegen die gegen Zahn gerichteten Bemerkungen.

[30] Es folgen die Anm. 20 zitierten Worte.

[30a] von Loofs gesperrt, bezw. mit „“ versehen.

[31] Göttinger Arbeiterbibliothek, 1. Bd., 1. Heft. Gött. 1894.

[32] Ueber die Berechtigung dieser Formulirungen und ob sie ausreichen, habe ich hier nicht zu handeln.

[33] P. de Lagarde, Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch, Nicht-Theologen zu orientieren. Gött. 1873. Abgedruckt in: Deutsche Schriften, Gött. 1886, S. 71.

[34] So J. G. V. Engelhardt in seinem Handbuch (Erlang.

1833). Vgl. K. Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen. I², Leipz. 1890, S. 43.

[35] A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III², Bonn 1883, S. 383f.

[36] Zum Vorstehenden vgl. M. Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens (Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 11), Leipz. 1893, S. 27: Es darf „der wissenschaftlichen Arbeit am Leben Jesu nicht verwehrt werden, dass sie wenigstens den Versuch macht, aus den einzelnen Ergebnissen, die sie gewinnt, ein Charakterbild Jesu zusammenzusetzen. Man kann darüber, zu welchem Ziel und besonders zu welchem Grad von wissenschaftlicher Sicherheit dieses Bemühen gelangen wird, mit gutem Grund recht zurückhaltend, recht skeptisch urteilen. Aber das Streben nach einem Gesamtbild nicht nur von dem äusseren Gang der Ereignisse, sondern vielmehr noch von dem Wesen und der innern Entwicklung der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten ist nun einmal der neueren Geschichtswissenschaft ganz wesentlich; und die Wissenschaft muss ja auch sonst manchmal an schwierigen Aufgaben lange um geringen Lohn arbeiten“.

[37] L. v. Ranke, Weltgeschichte. III 1, Leipz. 1883, S. 160.

[38] Auf diese Stelle sind durch eine Veröffentlichung von Rankes Amanuensis Theodor Wiedemann in der „Deutschen Revue“ (1893, Sept., S. 343ff.), die ich nur aus der Besprechung von E. Michael (Zeitschr. f. kathol. Theol. 1895, 1, 165—169) kenne, helle Streiflichter gefallen. Dem General von Manteuffel war durch Rankes Aeusserung noch nicht genug geschehen: er wünschte eine bestimmte Erklärung besonders inbetreff der Gottheit Christi, des „menschgewordenen Gottessohnes“. Ranke war dazu nicht zu bewegen. Er meinte Wiedemann gegenüber: „Das ist grandios; das muss so bleiben“, und führte aus, dass die Darstellung so gehalten werden müsse, dass sie von Juden, Christen, Mohammedanern verstanden und angenommen werden könne. Schon der Umstand, dass, wie Michael richtig bemerkt, Manteuffel eben als Christ die Darstellung nicht annehmen konnte, beweist, dass die Frage falsch

gestellt ist. Nicht darnach hat der Historiker zu fragen, ob Juden, Christen oder Mohammedaner seine Ausführungen annehmen, sondern ob Menschen, die für eine historische Behandlung historischer Fragen genügenden Sinn haben und genügend vorbereitet sind, sie verstehen und würdigen können. Zu diesem historischen Sinn ist dann freilich unmittelbar auch der Sinn für die Bedeutung der Religion im menschlichen Geistesleben zu rechnen.

[39] B. Säuberlich (und H. Tannenberg), Die Bibel oder die sogenannten heiligen Schriften der Juden und Christen. Eine gemeinfassliche Darstellung ihrer Entstehung, sowie Erklärung der Bedeutung ihres Inhalts nach den neuesten welt-, kultur- und sprachgeschichtlichen Forschungen. Berlin, Magazin für Volkslitteratur. F. Harnisch & Cie. 1893 und 1894, lieferungsweise ausgegeben. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.50. Roter Einband. Dieses gar nicht übel geschriebene, wenn auch von Widersprüchen, Ungereimtheiten, Plattheiten und groben Fehlern wimmelnde Buch stützt in seinem neutestamentlichen Teil sich auf die Forschungen der im Text genannten Kritiker. Es hat in sozialdemokratischen und anarchistischen Kreisen so etwas wie kanonische Bedeutung erlangt, und es wäre dringend zu wünschen, dass ihm aus berufener, aber nicht blos gelehrter, sondern gewandter Feder eine andere Darstellung, ebenso kurz und übersichtlich, entgegengesetzt würde.

[40] Hierauf nachdrücklich hingewiesen und es im Einzelnen bewiesen zu haben, ist das grosse und bleibende Verdienst von Harnacks Dogmengeschichte. Wenn Lüdemann (Theolog. Jahresber. 1886, S. 113) meint, in der liberalen Theologie lebe dieser Gedanke seit Jahrzehnten, so ist daran etwas Wahres. Aber Andeutungen sind nicht die Sache selbst, und Lüdemann wird den Nachweis dafür nicht erbringen können, dass von irgend Jemandem vor Harnack die Frage scharf gestellt und sicher beantwortet worden wäre. Völlig falsch urteilt aber Lüdemann, wenn er (S. 115) eine Verwandtschaft von Harnacks Auffassung mit der von Bruno Bauer feststellen zu dürfen glaubt. Dass freilich Harnack durch seine Definition vom

Dogma und die Folgen, die sie für seine Darstellung hatte, solches Missverständniss zum Teil selbst veranlasst hat, dürfte aus unseren früheren Erörterungen einleuchten.

[41] Vgl. E. Scherer (zitiert nach Brunetière [Anm. 26], p. 26): „Qu'on tourne la question, comme on voudra, on arrivera toujours à ce résultat que le christianisme diffère de l'hellénisme en ce qu'il est une religion, qu'il est une religion parce qu'il prétend à une origine surnaturelle, et que sa vertu vient précisément de ce caractère de révélation . . . L'hellénisme est quelque chose de très grand et de très beau, mais il n'est qu' une philosophie . . .“ Und Brunetière weist richtig darauf hin, „que les dogmes du christianisme ne sont qu'une greffe hellénique entée sur un tronc judaïque; après quoi, si le tronc est judaïque, cela suffit d'abord à changer la qualité de la sève; et il reste à déterminer non seulement comment, dans quelle mesure, pour quelle raison, le christianisme s'est approprié quelques-unes des idées de la philosophie grecque, mais en vertu de quel principe intérieur il les a organisées et refondues à son usage ou à son image“.

[42] Theol. Litteraturzeitung 1887, Sp. 378.

[43] Lagarde a. a. O. S. 69.

[44] Der Nachdruck des im Texte Gesagten liegt in dem Zusatz „soweit er Theologie treibt“; Paulus hat natürlich vor den Genannten voraus, dass er Jude war wie Jesus.

[45] Loofs, DG. 1. Aufl. 18. In den folgenden Auflagen fehlen diese Worte.

[46] Aus: de statu historiae ecclesiasticae corrupto. Vgl. F. Flöring, G. A. als Kirchenhistoriker. Darmst. 1883, S. 14.

[47] K. Hase (Anm. 34) I 18.

[48] D. F. Strauss, Die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. I, Tüb. 1840, S. 71.

[49] Ich verzichte auf die Untersuchung, wie weit man berechtigt sein würde, diese stetigen Neuformulierungen als „Dogmen“ zu bezeichnen. Jedenfalls lässt sich darüber streiten, und die Ausführungen unseres zweiten Abschnittes lassen das Recht

KRAUTH MEMORIAL LIBRARY
LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY
MT. AIRY, PHILA., PA.

zweifelhaft erscheinen. Vgl. z. B. die Bemerkungen von O. Dreyer in der „Christlichen Welt“ (III, 1889, S. 133—135) über Kaftans in Anm. 16 zitierte Aufsätze, und sein früher (1888) erschienenes „Undogmatisches Christentum.“ Von der entgegengesetzten Seite hat Kaftans Standpunkt eine scharfe Beleuchtung erfahren durch Seebergs Vortrag: Brauchen wir ein neues Dogma? (Erlang. u. Leipz. 1892.) Auf das Schriftchen von A. Sabatier, De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution, Paris 1890, mache ich aufmerksam.

[50] D. F. Strauss, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis. Leipz. 1872, S. 90.

[51] Eines der schönsten, leider nicht auch bekanntesten, theologischen Bücher neuerer Zeit knüpft bewusst an diese Gedanken an: Die „Gnosis oder protestantisch-evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde“ von K. Hase (Leipz. 1827. Neu bearbeitet 1869. Gesammelte Werke, 7. Band). Hase schreibt in der ersten Vorrede: „Ich habe diese Glaubenslehre Gnosis genannt, im Andenken an eine Zeit, deren Denkmale mir besonders wert sind. Als alle Weisheit der Welt zu Alexandrien in der christlichen Schule zusammenkam, und sie die wissenschaftliche Ergründung des Evangeliums nicht mehr für eine Thorheit, sondern für ihren höchsten Beruf erachtete, wurde dieses erleuchtete Christenthum, das sich in des Geistes ewigen Gesetzen als Wahrheit erkannte, im Gegensatze des auf äussere Auctorität gestellten Volksglaubens, die Wissenschaft an sich, als die höchste von allen, d. h. Gnosis genannt. Dieser Name, der sich gegen die Missdeutung auf einen häretischen Gnosticismus blos vor Unkundigen des kirchlichen Sprachgebrauchs zu verwahren hätte, möchte auch mein Streben bezeichnen, das sich gerne an jene rasch vorübergegangene Jugend einer christlichen Philosophie anschliesst, nur mit demjenigen Unterschiede, welcher in dem Erwerbe der seitdem durchlebten Jahrhunderte nothwendig bedingt ist, dass der ganzen Nation geboten wird, was damals für die geheime Wissenschaft einiger Eingeweihten gehalten wurde“. Leider stehts heute damit noch nicht viel besser.

17Feb'26 G 79

JUL 21 '37